DAS LEBEN JESU

David Friedrich Strauss

Digitized by Google

GERMAN LIBRARY.

OF THE

UNIVERSITY OF CALIFORNIA.

Received June *1886.*

Accessions No. 3019 *Shelf No.*

Digitized by Google

Digitized by Google

Das

Leben Jesu,

kritisch bearbeitet

von

Dr. David Friedrich Strauß.

Erster Band.

Vierte Auflage.

Tübingen,
Verlag von C. F. Osiander.
1840.

Digitized by Google

BT301
S85
1840
v 1

30119

Digitized by Google

LIBRARY OF THE UNIVERSITY OF CALIFORNIA.

Vorrede

zur ersten Auflage.

Dem Verfasser des Werkes, dessen erste Hälfte hiemit in die Hände des Publicums gelangt, schien es Zeit zu sein, an die Stelle der veralteten supranaturalen und natürlichen Betrachtungsweise der Geschichte Jesu eine neue zu setzen. Daß sie veraltet sei, wird in unsern Tagen von der zweiten eher als von der ersteren Ansicht zugegeben werden. Denn während das Interesse an den Wundererklärungen und dem Pragmatismus der Rationalisten längst erkaltet ist, sind die gelesensten Evangeliencommentare jetzt diejenigen, welche die supranaturalistische Auffassung der heiligen Geschichte für den neueren Geschmack zuzubereiten wissen. Dennoch hat sich die orthodoxe Ansicht von dieser Geschichte in der That schon früher als die rationalistische überlebt gehabt, da nur, weil die erstere der fortschreitenden Bildung nicht mehr genügte, die letztere ausgebildet wurde; die neueren Versuche aber, mit Hülfe einer

Digitized by Google

mystischen Philosophie sich wieder in die supranaturale Anschauungsweise unserer Vorfahren zurückzuversetzen, verrathen schon durch die gesteigerte Stimmung, in welcher sie sich halten, daß sie letzte, verzweifelte Unternehmungen sind, das Vergangene gegenwärtig, das Undenkbare denkbar zu machen.

Der neue Standpunkt, der an die Stelle der bezeichneten treten soll, ist der mythische. Er tritt in gegenwärtigem Buche nicht zum erstenmal in Berührung mit der evangelischen Geschichte. Längst hat man ihn auf einzelne Theile derselben angewendet, und er soll jetzt nur an ihrem ganzen Verlaufe durchgeführt werden. Das heißt keineswegs, daß die ganze Geschichte Jesu für mythisch ausgegeben werden soll, sondern nur Alles in ihr kritisch darauf angesehen, ob es nicht Mythisches an sich habe. Wenn die altkirchliche Exegese von der doppelten Voraussetzung ausging, daß in den Evangelien erstlich Geschichte, und zwar zweitens eine übernatürliche, enthalten sei; wenn hierauf der Rationalismus die zweite dieser Voraussetzungen wegwarf, doch nur um desto fester an der ersten zu halten, daß in jenen Büchern lautere, wenngleich natürliche, Geschichte sich finde: so kann auf diesem halben Wege die Wissenschaft nicht stehen bleiben, sondern es muß auch die andere Voraussetzung fallen gelassen, und erst untersucht werden, ob und wie weit wir überhaupt in den Evangelien auf historischem Grund und Boden stehen.

Digitized by Google

Dieß ist der natürliche Gang der Sache, und insofern die Erscheinung eines Werkes wie das gegenwärtige nicht bloß gerechtfertigt, sondern selbst nothwendig.

Damit ist freilich noch nicht erwiesen, daß gerade der Verfasser desselben Beruf hatte, in dieser Stellung hervorzutreten. Dessen ist er sich lebhaft bewußt, daß viele Andere ein solches Werk ungleich gelehrter auszustatten im Stande gewesen wären, als er. Doch glaubt er andrerseits wenigstens Eine Eigenschaft zu besitzen, welche ihn zur Uebernahme dieses Geschäftes vor Andern befähigte. Den gelehrtesten und scharfsinnigsten Theologen fehlt in unserer Zeit meistens noch das Grunderforderniß einer solchen Arbeit, ohne welches mit aller Gelehrsamkeit auf kritischem Gebiete nichts auszurichten ist: die innere Befreiung des Gemüths und Denkens von gewissen religiösen und dogmatischen Voraussetzungen: und diese ist dem Verfasser durch philosophische Studien frühe zu Theil geworden. Mögen die Theologen diese Voraussetzungslosigkeit seines Werkes unchristlich finden: er findet die gläubigen Voraussetzungen der ihrigen unwissenschaftlich. So sehr in dieser Hinsicht der Ton dieser Arbeit gegen den andächtig-erbaulichen oder mystisch-begeisterten neuerer Bücher über ähnliche Gegenstände absticht: so wird man doch nirgends den Ernst der Wissenschaft vermissen, oder Frivolität finden können; daß ebenso die Beurtheilungen im wissenschaftlichen Gebiete sich hal-

Digitized by Google

ten, und nicht Ketzereifer und Fanatismus einmischen mögen, scheint eine billige Forderung zu sein.

Den inneren Kern des christlichen Glaubens weiß der Verfasser von seinen kritischen Untersuchungen völlig unabhängig. Christi übernatürliche Geburt, seine Wunder, seine Auferstehung und Himmelfahrt, bleiben ewige Wahrheiten, so sehr ihre Wirklichkeit als historischer Facta angezweifelt werden mag. Nur die Gewißheit davon kann unsrer Kritik Ruhe und Würde geben, und sie von der naturalistischen voriger Jahrhunderte nnterscheiden, welche mit dem geschichtlichen Factum auch die religiöse Wahrheit umzustürzen meinte, und daher nothwendig frivol sich verhalten mußte. Den dogmatischen Gehalt des Lebens Jesu wird eine Abhandlung am Schlusse des Werkes als unversehrt aufzeigen: inzwischen möge die Ruhe und Kaltblütigkeit, mit welcher im Verlaufe desselben die Kritik scheinbar gefährliche Operationen vornimmt, eben nur aus der Sicherheit der Ueberzeugung erklärt werden, daß alles das den christlichen Glauben nicht verletzt. Deßwegen könnten übrigens doch durch Untersuchungen dieser Art Individuen in ihrem Glauben sich verletzt finden. Sollte dieß bei Theologen der Fall sein, so haben diese in ihrer Wissenschaft das Heilmittel für dergleichen Verwundungen, welche ihnen, sofern sie hinter der Entwicklung unsrer Zeit nicht zurückbleiben wollen, unmöglich zu ersparen sind; für Nichttheologen

Digitized by Google

allerdings ist die Sache noch nicht gehörig vorbereitet, und deßwegen die gegenwärtige Schrift so eingerichtet worden, daß wenigstens die Ungelehrten unter denselben bald und oft zu merken bekommen, die Schrift sei nicht für sie bestimmt, und, lassen sie aus Fürwitz oder Verketzerungssucht sich dessenungeachtet mit derselben ein, so tragen sie dann doch, wie Schleiermacher bei ähnlicher Gelegenheit sagt, die Strafe in ihrem Gewissen mit sich, indem sich ihnen das Gefühl recht aufdringt, daß sie das nicht verstehen, worüber sie doch reden möchten.

Einer neuen Ansicht, die sich an die Stelle von älteren setzen will, gebührt es, sich mit diesen vollständig auseinanderzusetzen. Daher ist hier der Weg zur mythischen Ansicht für jeden einzelnen Punkt durch die supranaturalistische und rationalistische und deren respective Widerlegung genommen worden; so jedoch, daß, wie es der ächten Widerlegung geziemt, aus den bekämpften Ansichten ihr Wahres anerkennend herausgezogen, und dem neuen Standpunkt einverleibt wurde. Hiedurch ist zugleich der äußere Vortheil erreicht worden, daß das Werk nun als Repertorium der vornehmsten Ansichten und Verhandlungen über alle Theile der evangelischen Geschichte dienen kann. Dabei ist jedoch keineswegs Vollständigkeit der Literatur angestrebt, sondern, wo es sich thun ließ, an den Hauptwerken der verschiedenen Richtungen festgehalten wor-

den. Für die rationalistische Richtung bleiben die Paulus'schen Schriften classisch, und sind daher vorzugsweise berücksichtigt; für die orthodoxe war der Commentar von Olshausen besonders wichtig, als der neueste und beliebteste Versuch, die wundergläubige Auslegung philosophisch und modern zu machen; für eine kritische Bearbeitung des Lebens Jesu aber sind die Commentare von Fritzsche die trefflichste Vorarbeit, indem sie neben der ungemeinen philologischen Gelehrsamkeit zugleich diejenige Unbefangenheit und wissenschaftliche Gleichgültigkeit gegen Resultate und Consequenzen zeigen, welche die erste Bedingung eines Fortschritts auf diesem Gebiete ist.

Der zweite Band, welcher mit einer ausführlichen Untersuchung über die Wunder Jesu sich eröffnen, und das ganze Werk schließen wird, ist bereits ausgearbeitet, und kommt mit der Vollendung dieses ersten unter die Presse.

Tübingen den 24. Mai 1835.

Der Verfasser.

Vorrede

zur vierten Auflage.

Von dieser neuen Auflage meiner kritischen Bearbeitung des Lebens Jesu wird man, in Betracht, daß sie gleichzeitig mit dem ersten Bande meiner Dogmatik erscheint, keine wesentlichen Veränderungen erwarten. Dergleichen übrigens würde ich, auch ohne die Abhaltung durch anderweitige Arbeiten, dießmal schwerlich vorgenommen haben. Die durch meine Schrift angeregten kritischen Untersuchungen sind, nach den reactionären Stürmen der ersten Jahre, so eben in denjenigen ruhigen Gang eingetreten, welcher zur Bestätigung und näheren Bestimmung der negativen Resultate dieses Werkes schätzenswerthe Beiträge verspricht. Aber diese Früchte werden noch einiger Jahre bedürfen, um zu reifen: und so muß es einer späteren Gelegenheit vorbehalten bleiben, durch Benützung derselben das vorliegende Buch zu bereichern. Dieß für jetzt wenigstens durch fortgesetzte Polemik gegen

widerstrebende Ansichten zu thun, konnte ich mich nicht entschließen. Schon in die vorige Auflage war mehr Polemik gekommen, als der Einheit und Ruhe eines solchen Werkes angemessen ist: ich war daher in dieser Hinsicht eher auf Streichen als auf Zusetzen angewiesen. Doch auch des Irenischen hatte sie zu viel. Die sich durchkreuzenden Stimmen der Gegner, Beurtheiler und Mitarbeiter, nach denen aufmerksam hinzuhören ich mir zur Pflicht machte, hatten die Idee des Werkes in mir übertäubt; über dem emsigen Vergleichen abweichender Ansichten hatte ich die Sache selbst aus dem Gesicht verloren. Daher fanden sich, wie ich in gesammelterer Stimmung diese letzte Ueberarbeitung wieder durchsah, Aenderungen, über die ich mich wundern mußte, und durch die ich offenbar mir selbst Unrecht gethan hatte. In allen diesen Stellen sind jetzt die früheren Lesarten hergestellt, und hat somit, wenn man will, meine Arbeit bei dieser neuen Auflage vornehmlich nur darin bestanden, die Scharten, die in mein gutes Schwert nicht sowohl der Feind gehauen, als ich selbst hineingeschliffen hatte, wieder auszuwetzen.

Stuttgart den 17. October 1840.

Der Verfasser.

Inhalt des ersten Bandes.

Seite

Einleitung. Die Ausbildung des mythischen Standpunktes für die evangelische Geschichte . . . . . 1—108

§. 1. Nothwendige Entstehung verschiedener Erklärungsweisen heiliger Geschichten 1

§. 2. Verschiedene Deutungen der Göttersagen bei den Griechen 2

§. 3. Allegorische Auslegung bei den Hebräern. Philo . 4

§. 4. Die allegorische Auslegung unter den Christen. Origenes 6

§. 5. Uebergang zur neueren Zeit. Die Deisten und Naturalisten des 17ten und 18ten Jahrhunderts; der Wolfenbüttel'sche Fragmentist . . . 10

§. 6. Die natürliche Erklärungsart der Rationalisten. Eichhorn. Paulus 16

§. 7. Kant's moralische Interpretation 24

§. 8. Entstehung der mythischen Auffassungsweise der heil. Geschichte, zunächst in Bezug auf das A. T. . 27

§. 9. Die mythische Erklärungsweise in ihrer Anwendung auf das N. T. 36

§. 10. Der Begriff des Mythus in seiner Anwendung auf die heil. Geschichte von den Theologen nicht rein gefaßt 40

§. 11. Der Begriff des Mythus nicht umfassend genug angewendet 47

§. 12. Bestreitung der mythischen Ansicht von der evangelischen Geschichte 54

Digitized by Google

Seite

§. 13. Möglichkeit von Mythen im N. T. nach äußeren Gründen 61

§. 14. Die Möglichkeit von Mythen im N. T. nach inneren Gründen 74

§. 15. Begriff und Arten des evangelischen Mythus . . 97

§. 16. Kriterien des Unhistorischen in der evangelischen Erzählung 99

Erster Abschnitt. Die Geschichte der Geburt und Kindheit Jesu . . . . . 109—336

Erstes Kapitel. Verkündigung und Geburt des Täufers . . . . . 111—135

§. 17. Die Erzählung des Lukas und deren unmittelbare, supranaturalistische Auffassung 111

§. 18. Die natürliche Deutung der Erzählung . . . 121

§. 19. Die mythische Ansicht von der Erzählung auf verschiedenen Stufen 128

Zweites Kapitel. Jesu Davidische Abkunft nach zwei Stammbäumen . 136—157

§. 20. Die beiden Genealogien Jesu ohne Bezug auf einander betrachtet 136

§. 21. Vergleichung beider Genealogien. Versuche, ihren Widerstreit zu lösen 145

§. 22. Die Genealogien unhistorisch 154

Drittes Kapitel. Verkündigung der Empfängniß Jesu; dessen übernatürliche Erzeugung; Besuch der Maria bei Elisabet . . . . . 158—225

§. 23. Abriß der verschiedenen, kanonischen und apokryphischen Berichte 158

§. 24. Abweichung der beiden kanonischen Evangelien in Bezug auf das Formelle der Verkündigung . 163

§. 25. Inhalt der Engelsbotschaft. Erfüllung der Weissagung des Jesaias 173

Seite

§. 26. Jesus durch den heiligen Geist erzeugt. Kritik der orthodoxen Ansicht 180
§. 27. Rückblick auf die Genealogien 186
§. 28. Die natürliche Erklärung der Empfängnißgeschichte . 196
§. 29. Die Geschichte der Erzeugung Jesu als Mythus . 202
§. 30. Verhältniß Josephs zu Maria. Brüder Jesu . . 208
§. 31. Besuch Maria's bei Elisabet 219

Viertes Kapitel. Geburt und erste Schicksale Jesu . . . . . 226—306

§. 32. Die Schatzung 226
§. 33. Nähere Umstände der Geburt Jesu sammt der Beschneidung 237
§. 34. Die Magier und ihr Stern, die Flucht nach Aegypten und der bethlehemitische Kindermord. Kritik der supranaturalistischen Ansicht 249
§. 35. Versuche natürlicher Erklärungen für die Geschichte von den Magiern. Uebergang zur mythischen Auffassung 263
§. 36. Die Erzählung von den Magiern und was damit zusammenhängt, rein mythisch 270
§. 37. Chronologisches Verhältniß des Besuchs der Magier sammt der Flucht nach Aegypten bei Matthäus zu der Darstellung im Tempel bei Lukas . . 281
§. 38. Die Darstellung Jesu im Tempel 287
§. 39. Rückblick. Differenz zwischen Matthäus und Lukas in Bezug auf den ursprünglichen Wohnort der Eltern Jesu 293

Fünftes Kapitel. Der erste Tempelbesuch und die Bildung Jesu . . 307—336

§. 40. Der zwölfjährige Jesus im Tempel. Schwierigkeiten der geschichtlichen Auffassung 307
§. 41. Auch dieses Stück noch mythisch 316
§. 42. Ueber die äußere Existenz Jesu bis zu seinem öffentlichen Auftritt 321
§. 43. Jesu geistige Ausbildung 326

Seite

Zweiter Abschnitt. Die Geschichte des öffentlichen Lebens Jesu . . . . 337—(11—)

Erstes Kapitel. Das Verhältniß Jesu zum Täufer Johannes . . . 339—398

§. 44. Chronologisches Verhältniß zwischen Johannes und Jesus 339

§. 45. Auftritt und Absicht des Täufers. Sein persönliches Verhältniß zu Jesu 349

§. 46. War Jesus von Johannes als Messias anerkannt? und in welchem Sinne? 360

§. 47. Urtheil der Evangelisten und Jesu über den Täufer, nebst dessen Selbstbeurtheilung. Resultat über das Verhältniß beider Männer 385

§. 48. Die Hinrichtung des Täufers Johannes . . . 394

Zweites Kapitel. Taufe und Versuchung Jesu . . . . . 399—455

§. 49. In welchem Sinne hat Jesus sich von Johannes taufen lassen? 399

§. 50. Die Vorfälle bei der Taufe Jesu als übernatürliche und als natürliche betrachtet 404

§. 51. Versuche einer Kritik der Berichte. Mythische Auffassung derselben 410

§. 52. Verhältniß des Uebernatürlichen bei der Taufe Jesu zu dem Uebernatürlichen bei seiner Erzeugung . 420

§. 53. Ort und Zeit der Versuchung Jesu. Abweichungen der Evangelisten in Darstellung derselben . . 425

§. 54. Die Versuchungsgeschichte im Sinne der Evangelisten aufgefaßt 432

§. 55. Die Versuchungsgeschichte als innerer, oder als äußerer natürlicher Vorgang; dieselbe als Parabel 439

§. 56. Die Versuchungsgeschichte als Mythus . . . 446

Drittes Kapitel. Local und Chronologie des öffentlichen Lebens Jesu . 456—488

§. 57. Differenz zwischen den Synoptikern und Johannes über den gewöhnlichen Schauplatz der Thätigkeit Jesu 456

Digitized by Google

Seite

§. 58. Der Wohnsitz Jesu in Kapernaum 471

§ 59. Abweichung der Evangelisten in Bezug auf die Chronologie des Lebens Jesu. Dauer seiner öffentlichen Wirksamkeit 479

§. 60. Die Versuche einer chronologischen Anordnung der einzelnen Begebenheiten des öffentlichen Lebens Jesu 484

Viertes Kapitel. Jesus als Messias 489—546

§. 61. Jesus ὁ υἱὸς τῦ ἀνθρώπυ 489

§. 62. Wie bald Jesus sich als Messias dargestellt, und als solcher Anerkennung gefunden habe . . . 495

§. 63. Jesus als ὁ υἱὸς τῦ θεῦ 504

§. 64. Jesu Sendung und Vollmacht; seine Präexistenz . 509

§. 65. Der messianische Plan Jesu. Schein einer politischen Seite 514

§. 66. Data für einen rein geistigen Messiasplan Jesu. Ausgleichung 518

§. 67. Das Verhältniß Jesu zum mosaischen Gesetz . . 522

§. 68. Umfang des messianischen Plans Jesu. Verhältniß zu den Heiden 530

§. 69. Verhältniß des messianischen Plans Jesu zu den Samaritanern. Sein Zusammentreffen mit der samarischen Frau 535

Fünftes Kapitel. Die Jünger Jesu 547—633

§. 70. Die Berufung der ersten Begleiter. Differenz zwischen den beiden ersten Evangelien und dem vierten 547

§. 71. Der Fischzug des Petrus 558

§. 72. Berufung des Matthäus. Gemeinschaft Jesu mit den Zöllnern 568

§ 73. Die zwölf Apostel 576

§. 74. Die Zwölfe einzeln betrachtet. Die drei oder vier vertrautesten Jünger Jesu 581

§. 75. Die übrigen von den Zwölfen und die siebenzig Jünger 591

Sechstes Kapitel. Reden Jesu in den drei ersten Evangelien . . . 597—698

§. 76. Die Bergrede 597

Seite

§. 77. Instruction der Zwölfe. Klage über die galiläischen Städte. Freude über die Berufung der Einfältigen 615

§. 78. Die Parabeln 621

§. 79. Vermischte Lehr- und Streitreden Jesu 640

Siebentes Kapitel. Reden Jesu im vierten Evangelium . . . . . 659—701

§. 80. Die Unterredung Jesu mit Nikodemus 659

§. 81. Die Reden Jesu Joh. 5—12 672

§. 82. Einzelne, dem vierten Evangelium mit den übrigen gemeinsame Aussprüche Jesu 683

§. 83. Die neueren Verhandlungen über die Glaubwürdigkeit der johanneischen Reden. Resultat . . 690

Achtes Kapitel. Begebenheiten aus dem öffentlichen Leben Jesu (mit Ausschluß der Wundergeschichten) . . . . . 702—752

§. 84. Vergleichung der Erzählungsweise der verschiedenen Evangelisten im Allgemeinen 702

§. 85. Einzelne Anekdotengruppen. Beschuldigung eines Bundes mit Beelzebul und Zeichenforderung . . 711

§. 86. Besuch der Mutter und der Brüder Jesu und die seligpreisende Frau 716

§. 87. Die Erzählungen von Rangstreitigkeiten unter den Jüngern und von Jesu Liebe zu den Kindern . 720

§. 88. Die Tempelreinigung 726

§. 89. Die Erzählungen von der Salbung Jesu durch ein Weib 733

§. 90. Die Erzählungen von der Ehebrecherin und von Maria und Martha 746

LIBRARY OF THE UNIVERSITY OF CALIFORNIA.

Einleitung.

Die Ausbildung des mythischen Standpunktes für die evangelische Geschichte.

§. 1.

Nothwendige Entstehung verschiedener Erklärungsweisen heiliger Geschichten.

Wo immer eine auf schriftliche Denkmale sich stützende Religion in weiteren Raum- und Zeitgebieten sich geltend macht, und ihre Bekenner durch mannigfaltige und immer höher steigende Entwickelungs- und Bildungsstufen begleitet: da thut sich früher oder später eine Differenz hervor zwischen demjenigen, was jene alten Urkunden bieten, und der neuen Bildung derer, welche an dieselben als an heilige Bücher gewiesen sind. Diese Differenz kann bald mehr nur das Unwesentliche und Formelle betreffen, daß Ausdruck und Darstellung in jenen Schriften der Sache unangemessen gefunden werden; bald aber tritt sie selbst an den wesentlichen Inhalt heran, und es wollen auch die Ideen und Grundansichten solcher Bücher der fortgeschrittenen Bildung nicht mehr genügen. So lange diese Differenzen entweder nicht so bedeutend sind, oder nicht so allgemein zum Bewußtsein kommen, um eine völlige Lossagung von jenen Urkunden, als heiligen, herbeizuführen: so lange muß unter denen, welche sich derselben heller oder dunkler bewußt geworden sind, ein Vermittlungsprozeß entstehen und sich erhalten, welcher in der Auslegung jener Bücher vor sich gehen wird.

Ein Hauptbestandtheil aller Religionsurkunden ist heilige Geschichte; ein Geschehen, in welchem das Göttliche unvermit-

telt in das Menschliche hereintritt, die Ideen unmittelbar sich verkörpert zeigen. Wie aber Bildung überhaupt Vermittlung ist: so wird die fortschreitende Bildung der Völker auch der Vermittlungen immer deutlicher sich bewußt, welche die Idee zu ihrer Verwirklichung bedarf; und so erscheint jene Differenz der neuen Bildung und der alten Religionsurkunden in Bezug auf deren geschichtartigen Theil namentlich so, daß jenes unmittelbare Eingreifen des Göttlichen in das Menschliche seine Wahrscheinlichkeit verliert. Wozu, da das Menschliche jener Urkunden ein Menschliches der Vorzeit, also ein relativ unentwickeltes, nach Umständen selbst rohes ist, auch ein unbehagliches Sichabwenden von diesem insbesondere sich gesellen kann. Das Göttliche kann nicht so (theils überhaupt unmittelbar, theils noch dazu roh) geschehen sein; oder das so Geschehene kann nicht Göttliches gewesen sein — so wird die Differenz sich aussprechen, und wenn die Auslegung dieselbe zu vermitteln sucht, so wird sie dahin streben, entweder das Göttliche als nicht so Geschehenes darzustellen, also den alten Urkunden die historische Geltung abzusprechen, oder das Geschehene als so nicht Göttliches aufzuweisen, also aus jenen Büchern den absoluten Inhalt hinwegzuerklären. In beiden Fällen kann die Auslegung befangen oder unbefangen zu Werke gehen: befangen, wenn sie gegen das Bewußtsein der Differenz zwischen der neuen Bildung und der alten Urkunde sich verblendet, und nur den ursprünglichen Sinn der letzteren zu ermitteln sich einbildet; unbefangen, wenn sie klar erkennt und offen eingesteht, daß sie das, was jene alten Schriftsteller erzählen, anders ansieht, als diese selbst es angesehen haben. Dieser letztere Standpunkt ist jedoch keineswegs schon ein Sichlossagen von den alten Religionsschriften, sondern es kann auch hier noch bei Festhaltung des Wesentlichen das Unwesentliche ungescheut preisgegeben werden.

§. 2.

Verschiedene Deutungen der Göttersagen bei den Griechen.

Man kann nicht sagen, daß die hellenische Religion auf schriftlichen Urkunden beruht habe; aber sie hatte doch dergleichen

z. B. in Homer und Hesiod, und wie diese, so hat auch ihre mündliche Göttersage bei fortschreitender Bildung des griechischen Volkes jene verschiedenen Deutungen erfahren müssen. Der ernsten griechischen Philosophie, und durch sie selbst einzelnen Dichtern, ging frühzeitig das Bewußtsein auf, daß das Göttliche sich nicht in solcher menschlichen Unmittelbarkeit und Rohheit verwirklichen könne, wie die wilden Kämpfe der hesiodischen Theogonie und das behagliche Treiben der homerischen Götter es darstellten: daher Plato's, und schon Pindar's, Zwist mit Homer [1]); daher, daß Anaxagoras, dem man wohl auch die Erfindung der allegorischen Auslegung zuschrieb, die homerischen Gedichte auf die ἀρετὴ und δικαιοσύνη bezog [2]); daß die Stoiker die hesiodische Theogonie von dem Prozesse der Naturprincipien verstanden, deren oberste Einheit ihnen das Göttliche war [3]); womit diese Denker zwar einen absoluten Inhalt, jeder nach seiner Weise, der eine einen physischen, der andere einen ethischen, in jenen Darstellungen fanden, aber die Form derselben, als einer eigentlichen Geschichte, aufhoben.

Umgekehrt war der mehr populären, sophistisch-raisonnirenden Bildung Anderer, wie ihnen jeder göttliche Inhalt überhaupt sich verflüchtigt hatte, so auch in Bezug auf die Göttergeschichten zum Bewußtsein gekommen, daß ein solches Treiben, wie es hier den Göttern zugeschrieben wurde, kein göttliches sei: sie ließen also jene Erzählungen zwar als wirkliche Geschichte gelten: nur machten sie mit Euhemerus [4]) die Subjecte derselben aus Göttern zu Menschen, zu Helden und Weisen der Vorzeit, zu alten Königen und Tyrannen, welche durch Thaten der Kraft und Gewalt sich göttliche Ehre zu Wege gebracht haben [5]); wenn

[1]) Plato de republ. 2. p. 377 f. Steph.; Pindar Nem. 7, 31. Vgl. über dies und das Folgende Baur, Symbolik und Mythol. 1, S. 343. ff. und O. Müller, Prolegomena zu einer wissenschaftlichen Mythologie, S. 86 ff. 99 f.

[2]) Diog. Laërt. L. 2. c. 3. No. 7.

[3]) Cic. de nat. Deor. 1, 10. 15. Vgl. Athenag. Legat. 22. Tatian. c. Græc. orat. 21. Clement homil. 6, 1 ff.

[4]) Diodor. Sic. Bibl. Fragm. L. 6. Cic. de nat. Deor. 1, 42.

[5]) Diese Pragmatiker (sagt O. Müller a. a. O. S. 97) schieden

man nicht gar mit Polybius[6]) u. A. die ganze Götterlehre als eine von den Gründern der Staaten zur Bändigung des Volks ersonnene Fabel betrachtete.

§. 3.

Allegorische Auslegung bei den Hebräern. Philo.

Die Abgeschlossenheit und Stabilität des hebräischen Volkes mußte zwar bei ihm die Entstehung ähnlicher Erscheinungen einerseits beschränken; andrerseits aber mußten diese, wo sie einmal sich zeigten, nur um so markirter hervortreten, je entschiedener die Geltung der schriftlichen Religionsurkunden war, je behutsamer und kunstgerechter man also bei ihrer Deutung verfahren mußte. Daher entwickelten sich selbst in Palästina, in der nachexilischen, und doch mehr in der nachmakkabäischen Zeit, allmählig manche Kunstgriffe in der Auslegung des alten Testaments, durch welche es möglich wurde, Anstöße, die man in demselben fand, zu beseitigen, Lücken zu ergänzen, und neuere Ideen hineinzutragen; eine Auslegungsweise, von welcher die Beispiele in den rabbinischen, und einige selbst in den neutestamentlichen Schriften sich finden [1]); aber zusammenhängend, namentlich in Bezug auf den historischen Inhalt des A. T., wurde eine solche Interpretationsmethode erst an demjenigen Orte ausgebildet, wo am entschiedensten die jüdische Bildung, durch Berührung namentlich mit der griechischen, über sich selbst hinausgegangen war: in Alexandrien. Nach mehreren Vorgängern war es besonders Philo, welcher die Ansicht von einem gemeinen und einem tieferen Sinne der heiligen Schriften ausbildete, von welchen er den ersteren zwar keineswegs überhaupt verworfen wissen wollte, sondern

---

aus den Mythen das Wunderbare, das Unmögliche, das Phantastische; das Uebrige, so sehr es mit jenem verflochten war, blieb ihnen als geschichtlicher Grund zurück; und diesen angeblichen Ereignissen legten sie nun, um sie zu verknüpfen, Motive unter, wie sie für ihre Zeit paßten. — Genau das Vorbild für die Behandlung der biblischen Geschichte, von welcher unten, §. 6., die Rede werden wird.

6) Hist. 6, 56.

1) S. Döpke, die Hermeneutik der neutestamentlichen Schriftsteller, S. 123 ff.

großentheils beide nebeneinander hergehen ließ, und sich sogar gegen diejenigen erklärte, welche allenthalben, auch ohne Noth, den Wortsinn einem höheren aufopferten: in manchen Fällen jedoch setzte er den buchstäblichen Sinn und die geschichtliche Auffassung völlig bei Seite, und ließ das Erzählte nur als bildliche Darstellung von Ideen gelten; so oft nämlich in der heiligen Geschichte sich Züge fanden, welche Gottes unwürdig zu sein, auf Materialismus und Anthropomorphismus in Bezug auf das göttliche Wesen zu führen, oder sonstige Widersprüche zu enthalten schienen [2]).

Daß sich neben dieser Erklärungsweise des A. T., welche, um die Reinheit des absoluten Inhalts zu retten, nicht selten die Form des historischen Geschehenseins aufgab, nicht auch die entgegengesetzte (euhemeristische) ausbildete, die Geschichte zwar stehen zu lassen, aber sie zu einer gemein-menschlichen zu entgöttern, erklärt sich aus dem supranaturalistischen Standpunkte, welchen die Juden immer festgehalten haben. Erst von dem Christen ist auch diese Art der Auslegung über die Bücher des A. T. verhängt worden [3]).

---

[2]) S. Gfrörer, Philo und die alexandrinische Theosophie, 1. Thl. S. 84 ff. 95 ff. Dähne, geschichtliche Darstellung der jüdisch-alexandrinischen Religionsphilosophie, 1. S. 52 ff. 63 ff. Ueber die mosaischen Erzählungen, z. B. von dem Sechstagewerke, von der Erschaffung des Weibes aus der Rippe des Mannes, äußert sich Philo in diesem Sinne. *Τὸ ῥητὸν ἐπὶ τούτοις μυθῶδές ἐστι*, sagt er von der letzteren Erzählung. Dieß will zwar Hoffmann, das Leben Jesu von Dr. Strauß, geprüft, (S. 39) so deuten, daß es nur heißen soll: blos wörtlich aufgefaßt, hätte die Geschichte Aehnlichkeit mit heidnischen Mythen; man müsse daher zu dieser Auffassung noch eine höhere hinzuthun. Allein daß vielmehr der geschichtliche Sinn hier durchaus verworfen wird, sieht jeder, der sich die Mühe nimmt, weiter zu lesen, indem nun folgt: *πῶς γὰρ ἂν παραδέξαιτό τις, ὅτι γέγονεν ἐκ πλευρᾶς ἀνδρὸς γυνή, ἢ συνόλως ἄνθρωπος;* (Leg. alleg. 1. Opp. ed. Mang. 1. 8. 70). Dieselbe Stellung ist in den Worten nicht zu verkennen: *Εὐηθες πάνυ τὸ οἴεσθαι, ἓξ ἡμέραις, ἢ καθόλου χρόνῳ, κόσμον γεγονέναι* (Ebendas. S. 44).

[3]) Eine ähnliche allegorische Auslegungsweise auch bei andern Völkern, bei Persern, Türken, weist Döpke nach, S. 126 f.; vergl. auch Kant,

§. 4.

Die allegorische Auslegung unter den Christen. Origenes.

Den Christen der ersten Zeit, welche vor der Feststellung des christlichen Kanon sich vorwiegend noch des A. T. als heiliger Urkunde bedienten, war eine allegorische Auslegung desselben noch weit mehr Bedürfniß, da sie entschiedener als selbst die gebildeten Juden über den A. T. lichen Standpunkt hinausgeschritten waren. Kein Wunder, daß man fast allgemein in der ersten christlichen Kirche diese, schon unter den Juden übliche, Auslegungsweise sich aneignete. Am meisten aber bildete sie sich auch unter den Christen wieder in Alexandrien aus, wo sie vornehmlich an den Namen des Origenes geknüpft erscheint. Wenn Origenes überhaupt nach seiner anthropologischen Trichotomie der Schrift einen dreifachen Sinn zuschrieb, einen buchstäblichen als den leiblichen, einen moralischen als den psychischen, und einen mystischen als den pneumatischen [1]): so läßt er in der Regel zwar alle drei Arten des Sinnes, wiewohl mit verschiedenem Werthe, nebeneinander stattfinden; in einzelnen Fällen aber soll die buchstäbliche Auffassung auch gar keinen, oder nur einen verkehrten Sinn geben, um desto entschiedener den Leser zur Entdeckung des mystischen Gehaltes hinzutreiben. Von bloßer Herabsetzung des Wortsinns neben dem tieferen mag es verstanden werden, wenn Origenes öfters erinnert, der Zweck der biblischen Erzählungen sei nicht, uns alte Mähren zu berichten, sondern Lebensregeln uns zu ertheilen [2]); wenn er behauptet, bei manchen Geschichten würde die (blos) buchstäbliche Auffassung zum Ruin der christlichen Re-

---

Religion innerhalb der Gränzen der bloßen Vernunft. Drittes Stück, Nr. VI. Ueber eine euhemeristisch denkende Secte bei den Indiern s. Baur a. a. O. S. 322. Beiderlei Richtungen unter den Mohammedanern erwähnt Tholuck, die Glaubwürdigkeit der evangel. Geschichte, S. 4. ff.

[1]) Homil. 5. in Levit. §. 5.; de princip. 4, 11.

[2]) Homil. 2. in Exod. 3: Nolite putare, ut saepe jam diximus, veterum vobis fabulas recitari, sed doceri vos per haec, ut agnoscatis ordinem vitae.

ligion gereichen[3]); und wenn er auf das Verhältniß der buchstäblichen und allegorischen Schriftauslegung den Spruch bezieht, daß der Buchstabe tödte, der Geist aber lebendig mache[4]). Aber entschieden aufgegeben ist der Wortsinn, wenn es heißt, den geistigen Bestandtheil habe jeder Abschnitt der Schrift, den leiblichen aber nicht jeder[5]); es liege oft eine pneumatische Wahrheit einer somatischen Lüge zum Grunde[6]); die Schrift habe manches Nichtgeschehene der Geschichte eingewebt, und derjenige müßte stumpfsinnig sein, der nicht von selbst bemerkte, daß Vieles in der Schrift als geschehen dargestellt sich finde, was nicht wirklich so sich ereignet habe[7]). Zu solchen, nur allegorisch zu verstehenden Erzählungen rechnete Origenes außer denjenigen, welche Gott zu sehr zu vermenschlichen schienen[8]), namentlich auch solche, in welchen von Personen, die sonst in ein genaues Verhältniß zu Gott gesetzt waren, anstößige Handlungen berichtet wurden[9]).

Doch nicht allein vom A. T. wich die christliche Bildung des Origenes so weit ab, daß er, um die Achtung vor demselben

---

[3]) Homil. 5. in Levit. 1: Haec omnia, nisi alio sensu accipiamus quam literae textus ostendit, — obstaculum magis et subversionem christianae religioni, quam hortationem aedificationemque praestabunt.

[4]) Contra Cels. 6, 70.

[5]) De princip. L. 4. §. 20: *πᾶσα μὲν (ἡ θεία γραφὴ) ἔχει τὸ πνευματικόν, ἀ πᾶσα δὲ τὸ σωματικόν.*

[6]) Comm. in Joann. Tom. 10. §. 4: — *σωζομένη πολλάκις τῆ ἀληθῆς πνευματικῆ ἐν τῷ σωματικῷ, ὡς ἄν εἴποι τις, ψεύδει.*

[7]) De princip. 4, 15: *συνύφηνεν ἡ γραφὴ τῇ ἱστορίᾳ τὸ μὴ γενόμενον, πὴ μὲν μὴ δυνατὸν γενέσθαι, πὴ δὲ δυνατὸν μὲν γενέσθαι, ἀ μὴν γεγενημένον.* 16: *καὶ τί δεῖ πλείω λέγειν; τῶν μὴ πάνυ ἀμβλέων μυρία ὅσα τοιαῦτα δυναμένων συναγαγεῖν, γεγραμμένα μὲν ὡς γεγόνοτα, ἀ γεγενημένα δὲ κατὰ τὴν λέξιν.*

[8]) De princip. 4, 16.

[9]) Homil. 6. in Genes. 3: Quae nobis aedificatio erit, legentibus, Abraham, tantum patriarcham, non solum mentitum esse Abimelech regi, sed et pudicitiam conjugis prodidisse? Quid nos aedificat tanti patriarchae uxor, si putetur contaminationibus exposita per conniventiam maritalem? Haec Judaei putent (offenbar — wie schon aus der Beziehung des putent auf das vorange-

nicht aufgeben zu müssen, genöthigt war, mittelst einer allegorischen Erklärung den dadurch in seinem Bewußtsein gesetzten Widerspruch zu lösen: sondern auch im neuen Testamente fand er manches, seiner philosophischen Bildung so wenig Zusagende, daß er zu einem ähnlichen Verfahren auch mit dem N. T. sich veranlaßt fand. Ist doch, dachte er, das N. T. Werk desselben Geistes, wie das alte, und dieser wird bei der Einrichtung von jenem nicht anders als bei der von diesem verfahren sein: dem buchstäblich Geschehenen Nichtgeschehenes einzuweben, um auf den geistigen Sinn hinzuweisen [10]). Ja selbst mit theilweise fabelhaften Erzählungen aus der profanen Geschichte und Mythologie stellt Origenes die evangelischen Berichte nicht undeutlich zusammen in der merkwürdigen Stelle, contra Celsum 1, 42., wo er sich folgendermaßen äußert: Fast bei jeder Geschichte, so wahr sie auch sein mag, ist es eine schwere, ja nicht selten unlösbare Aufgabe, sie als wirklich geschehen zu erweisen. Gesetzt nämlich, es läugnete Einer, daß es einen troischen Krieg gegeben habe, namentlich wegen der in seine Geschichte verwebten Unmöglichkeiten, wie die Geburt des Achilleus von einer Meergöttin u. dgl.: wie wollten wir die Wirklichkeit desselben beweisen, besonders, gedrängt, wie wir wären, durch die offenbaren Erdichtungen, welche sich auf unbekannte Weise mit der allgemein angenommenen Kunde von dem Kampfe zwischen Hellenen und Troern verwoben haben? Nur dieß bleibt übrig: wer mit Verstand die Geschichte studiren, und sich von Täuschungen in derselben frei erhalten will, der wird überlegen, welchem Theile derselben er ohne Weiteres glauben dürfe, welchen er dagegen blos bildlich aufzufassen habe (*τίνα δὲ τροπολογήσει*), mit Rücksicht auf die

---

gangene putetur erhellt — daß sie so der Befleckung ausgesetzt worden; nicht, wie Hoffmann, S. 41, es dreht, daß dergleichen erbaulich sei), et si qui cum eis sunt literae amici, non spiritus.

10) De principp. 4. 16: *ἃ μόνον δὲ περὶ τῶν πρὸ τῆς παρουσίας ταῦτα τὸ πνεῦμα ᾠκονόμησεν, ἀλλ', ἅτε τὸ αὐτὸ τυγχάνον καὶ ἀπὸ τοῦ ἑνὸς θεοῦ, τὸ ὅμοιον καὶ ἐπὶ τῶν εὐαγγελίων πεποίηκε καὶ ἐπὶ τῶν ἀποστόλων, ἀδὲ τούτων πάντη ἄκρατον τὴν ἱστορίαν τῶν προσυφασμένων κατὰ τὸ σωματικὸν ἐχόντων, μὴ γεγενημένων.* Vgl. Homil. 6. in Esaiam No. 4.

Absicht der Berichterstatter, und welchem er endlich, als aus Menschengefälligkeit geschrieben, ganz mißtrauen müsse. Diese Vorbemerkung wollte ich, schließt Origenes, in Bezug auf die ganze in den Evangelien gegebene Geschichte Jesu machen, um nicht zu blindem und grundlosem Glauben die Einsichtsvolleren aufzufordern, sondern zu zeigen, daß zum Studium dieser Geschichte Verstand und fleißige Prüfung nöthig ist, und so zu sagen ein Eindringen in den Sinn der Schriftsteller, um ausfindig zu machen, in welcher Absicht ein jedes von ihnen geschrieben sei. — Man sieht, hier ist Origenes beinahe über seinen sonstigen allegorischen Standpunkt hinaus auf den neueren mythischen übergegangen [11]). Hielt nun aber schon in Bezug auf das A. T. den Origenes theils die eigene Befangenheit im supranaturalistischen Standpunkte, theils die Furcht vor Anstoß in der orthodoxen Kirche, von weiterer Ausdehnung dieser Auffassungsweise zurück: so mußten beide Gründe noch mehr beim N. T. wirken, und die Proben fallen daher äußerst kärglich aus, wenn man nun fragt, von welchen Erzählungen des N. T. Origenes die geschichtliche Wirklichkeit geläugnet habe, um die gotteswürdige Wahrheit festzuhalten. Denn was er im Verlaufe der angeführten Stelle beispielsweise anführt: buchstäblich lasse sich unter Anderem das nicht verstehen, daß der Satan dem Herrn auf einem Berge alle Reiche der Welt gezeigt habe, da dieß für ein leibliches Auge unmöglich sei; das gibt eigentlich keine allegorische Erklärung, sondern nur eine andere Wendung des buchstäblichen Sinnes, welcher, statt von einer äußeren, von der inneren Thatsache einer Vision handeln soll. Auch sonst, selbst wo eine lockende Veranlassung war, den buchstäblichen Sinn gegen einen geistigen aufzuopfern, wie z. B. bei der Verfluchung des Feigenbaums [12]), geht Origenes nicht frei mit der Sprache heraus: am meisten noch bei der Geschichte von der Tempelreinigung, wo er das Verfahren Jesu, buchstäblich gefaßt, als anmaßend und

---

[11]) Dieß hat auch Mosheim bemerkt in seiner Uebersetzung der Schrift des Origenes gegen Celsus, S. 94. Anmerk.

[12]) Comm. in Matth. Tom. 16, 26 ff.

tumultuarisch bezeichnet [13]). Ausdrücklich bemerkt er überdieß, daß des historisch Wahren in der Schrift immer noch weit mehr sei, als des blos geistig zu Verstehenden [14]).

§. 5.

Uebergang zur neueren Zeit. Die Deisten und Naturalisten des 17. und 18. Jahrhunderts; der Wolfenbüttel'sche Fragmentist.

Hatte sich in der beschriebenen Weise die eine der Auslegungsarten entwickelt, welche, wie alle Religionsurkunden überhaupt, so auch die hebräischen und christlichen, in Bezug auf ihren geschichtlichen Theil erfahren mußten, diejenige nämlich, welche das Göttliche in denseben anerkennt, aber das läugnet, daß es sich in dieser unmittelbaren Weise geschichtlich verwirklicht habe: so bildete sich die andere Hauptform der Auslegung, welche eher geneigt ist, den geschichtlichen Hergang zuzugeben, nur aber denselben nicht als einen göttlichen, sondern als einen menschlichen faßt, zunächst bei den Gegnern des Christenthums, einem Celsus, Porphyrius, Julianus, aus, welche zwar viele Erzählungen der heiligen Geschichte als bloße Mährchen verwarfen, Manches jedoch, was von Moses, Jesus u. A. erzählt ist, als geschichtlich stehen ließen, nur daß sie es meistens als entsprungen aus gemeinen Beweggründen, und bewerkstelligt durch groben Betrug oder gottlose Zauberei, erklärten.

Es ist übrigens hier auf einen Unterschied zu achten, welcher zwischen dem Eintritte dieser Auslegungsweisen in die heidnische und jüdische Religion auf der einen, und in die christliche auf der

---

[13]) Comm. in Joann. Tom. 10, 17.

[14]) De princip. 4, 19: *πολλῷ γὰρ πλείονά ἐστι τὰ κατὰ τὴν ἱστορίαν ἀληθευόμενα τῶν προσυφανθέντων γυμνῶν πνευματικῶν.* — Nach Origenes dauerte in der Kirche die Allegorie nur in der Art fort, daß sie den historischen Sinn unversehrt ließ, und wo später von einem Aufgeben des Wortsinns die Rede ist, da ist nur ein Tropus oder Gleichniß gemeint. So, wenn noch Nicolaus von Lyra sagt (Prolog. 3). Alicubi vero non habet (s. scr.) literalem sensum proprie loquendo, v. c. Judic. 9, 8. (Fabel vom Dornbusch), Matth. 5, 30. (ärgert dich deine Hand).

andern Seite stattfindet. Bei Hebräern und Griechen, deren Religion und heilige Literatur sich gleichmäßig mit der Entwickelung der Nation gebildet hatte, trat die Differenz, welche die Quelle jener Auslegungsweisen ist, erst dann hervor, als die geistige Bildung des Volks dessen väterliche Religion zu überwachsen anfing, diese mithin ihrem Verfalle entgegenging. Das Christenthum hingegen trat in eine Welt von bereits fertiger Bildung, welche außerhalb Palästina's die jüdisch-helleniſtische und die griechische war, herein: und so mußte hier gleich Anfangs eine Differenz, nicht wie dort zwischen neuer Bildung und alter Religion, sondern umgekehrt zwischen der neuen Religion und der alten Bildung, sich hervorthun. Wie also im Heiden- und Judenthum das Aufkommen der allegorischen Auslegung ein Zeichen war, daß diese Religionen bereits im Ableben begriffen waren: so zeigte in Bezug auf das Christenthum die Allegorie eines Origenes, wie der Widerspruch eines Celsus, vielmehr dieß, daß die Welt in die neue Religion sich damals noch nicht gehörig eingelebt hatte. Als mit der Christianisirung des römischen Reichs und der Ueberwindung der großen Häresen das christliche Princip immer mehr alleinherrschend wurde; als die Schulen heidnischer Weisheit sich schlossen, und ungebildete Germanenvölker sich der Kirche in die Lehre gaben: da war die langen Jahrhunderte der mittleren Zeit hindurch die Welt mit dem Christenthum nach Form und Inhalt befriedigt, und daher auch jene Auffassungsweisen fast spurlos verschwunden, welche einen Zwiespalt der Volks- oder Wel.bildung mit der Religion zur Voraussetzung haben [1]). In die Gediegenheit des Kirchenglaubens brachte die Reformation den ersten Bruch; sie war das erste Lebenszeichen einer Bildung, die, wie vordem im Heiden-

[1]) Hoffmann (S. 47) hat sich sehr über den Sprung aufgehalten, welchen meine Geneſis der mythischen Auslegung von dem dritten in das siebzehnten Jahrhundert mache, da doch, um als ein Ergebniß der bisherigen Entwickelung des Christenthums gerechtfertigt zu sein, jene Auslegung eine ununterbrochene Reihe von Vertretern durch alle Jahrhunderte der christlichen Kirche nachzuweisen im Stande sein müßte. Allein diese Forderung ist eine wahre Absurdität, und die

und Judenthum, so nunmehr innerhalb des Christenthums weit genug erstarkt und zur Selbstständigkeit herangediehen war, um eine Reaction gegen ihren mütterlichen Boden, die geltende Religion, zu unternehmen. Sofern diese Reaction nur erst gegen die herrschende Kirche ging, war sie das erhabene, aber schnell abgelaufene, Schauspiel der Reformation; in ihrer späteren Richtung auf die biblischen Urkunden hingegen trat sie zunächst

---

Bereitwilligkeit, mit welcher sie von Andern, wie z. B. von Osiander, Apologie des Lebens Jesu (S. 11. f.), ihrem Urheber nachgeredet worden ist, zeugt nur von der Gedankenlosigkeit, mit welcher der Eifer auch die schlechtesten Waffen ungeprüft sich anzueignen eilt. Meine historische Einleitung will von vorne herein nachweisen, wie im Heidenthum, Judenthum und Christenthum unter gewissen Umständen jedesmal gewisse Auslegungsweisen der heiligen Geschichten hervorgetreten seien. Nun wirft man mir vor, es sei eine unverzeihliche Lücke in diesem Nachweise, daß ich keine derartige Auslegung beizubringen wisse aus einem so großen Zeitraume — ja wohl! aber in welchem eingestandenermaßen jene Umstände fehlen, durch die, meiner ausdrücklichen Erklärung zufolge, die Entstehung jener Auslegungsweisen bedingt ist. Diese Umstände sind: eine merkliche Differenz zwischen der Geistesbildung der Bekenner einer Religion und demjenigen Standpunkte, auf welchem ihre heil. Urkunden verfaßt sind; über die urchristliche Weltanschauung waren aber die christlichen Völker im Mittelalter nicht hinausgeschritten: mithin konnte nach meinem eigenen Kanon während dieses Zeitraums von jener Differenz und der aus ihr hervorgehenden Auslegung nicht die Rede sein; und mir vorwerfen, daß ich dieselbe hier nicht nachzuweisen wisse, ist ebenso klug, wie wenn man den Naturforscher, der etwa behauptet hätte, im 50ten, 60ten Lebensjahre des Menschen müssen gewisse Erscheinungen an seinem Organismus eintreten, durch die Bemerkung geschlagen zu haben meinte, daß doch vom 20ten bis zum 50ten Jahre von dergleichen Erscheinungen nichts zu bemerken sei. — Daß übrigens, von einem höheren Standpunkte angesehen, die in jene mittlere Zeit fallende Entwicklung des christlichen Dogma mit der später hervorgetretenen Kritik Eine und ebendieselbe Reihe der Vermittlung des Glaubensinhaltes mit dem Selbstbewußtsein bildet, ein Proceß, der nur, wie früher die positive, so hernach die negative Seite hervorkehrte, — darauf hat der Rec. dieser Schrift in den Jahrbüchern für wissenschaftliche Kritik treffend aufmerksam gemacht (In der Rec. der Schriften über mein L. J., 1837. März. Nr. 42., S. 331 f.).

in der Form der wüsten Revolutionsversuche des Deismus auf, geht aber in mannigfaltigem Formwechsel bis auf die neueste Zeit herunter.

Bei den englischen Deisten und Naturalisten im siebzehnten und achtzehnten Jahrhundert, welche die Polemik der alten heidnischen Gegner des Christenthums nunmehr im Schooße der Kirche erneuerten, ging Bestreitung der Aechtheit und Glaubwürdigkeit der Bibel und Herabwürdigung der darin erzählten Thatsachen zum Gemeinen bunt durcheinander. Während Toland[2]), Bolingbroke[3]) u. A. die Bibel für eine Sammlung unächter und fabelhafter Bücher erklärten: gaben sich Andere alle Mühe, die biblischen Personen und Geschichten jedes Schimmers von höherem göttlichem Lichte zu berauben. So ist nach Morgan[4]) das Gesetz des Moses ein elendes System des Aberglaubens, der Blindheit und Sclaverei: die jüdischen Priester Betrüger; die Propheten Urheber der Zerrüttung und der Bürgerkriege in den beiden Königreichen. Die jüdische Religion kann nach Chubb[5]) unmöglich eine von Gott geoffenbarte sein, dessen moralischer Charakter in ihr nur entstellt ist durch die willkürlichen Gebräuche, die sie ihn vorschreiben läßt, durch seine vorgegebene Parteilichkeit für das jüdische Volk, und vor Allem durch den blutigen Befehl zur Ausrottung der kanaanitischen Völkerschaften. Auch gegen das N. T. wurden von diesen und andern Deisten Streifzüge unternommen: die Denkart der Apostel als eigennützig und gewinnsüchtig verdächtigt[6]); selbst der Charakter Jesu nicht geschont[7]), und namentlich die Auferstehung desselben geläugnet[8]). Das unmittelbarste

---

[2]) In seinem Amyntor, vom J. 1698, s. in Leland's Abriß deistischer Schriften, übersetzt von Schmidt, 1. Thl. S. 83 ff.

[3]) Bei Leland, 2. Thl. 1. Abth. S. 198 ff.

[4]) In seiner Schrift: the moral philosopher, 1837, s. Leland 1. Thl. S. 247 ff.

[5]) Posthumous Works, 2 Voll. 1748, bei Leland 1, 412 f.

[6]) Chubb, Posth. W. 1, 102 ff. Bei Leland 1, 481.

[7]) Ebend. 2, 269. Bei Leland 1. 425.

[8]) The resurrection of Jesus considered — by a moral philosopher. 1744. Leland 1, 330.

Einschlagen des Göttlichen in das Menschliche im Leben Jesu, seine Wunder, machte besonder Thomas Woolston zum Gegenstand seiner Angriffe[9]), der auch durch die eigenthümliche Stellung noch besonders bemerkenswerth ist, welche er sich zwischen der alten allegorischen und der neuen naturalistischen Schrifterklärung gibt. Seine ganze Darstellung nämlich bewegt sich in der Alternative: wolle man die Wundererzählungen als wirkliche Geschichte festhalten, so verlieren sie allen göttlichen Gehalt, und sinken zu ungereimten Streichen, elenden Possen, oder gemeinen Betrügereien herunter: wolle man daher das Göttliche in diesen Erzählungen nicht verlieren, so müsse man mit Aufopfernng ihres geschichtlichen Charakters sie nur als geschichtartige Darstellungen gewisser geistlichen Wahrheiten fassen; wofür sofort die Auctoritäten der größten Allegoristen unter den Kirchenvätern, eines Origenes, Augustinus u. A. angeführt werden: so jedoch daß ihnen Woolston die Meinung unterstellt, als wollten sie, wie er, durch die allegorische Erklärung die buchstäbliche verdrängen; während sie doch, wenige Beispiele bei Origenes abgerechnet, beide Erklärungen nebeneinander bestehen zu lassen geneigt sind. Die Darstellungen Woolston's können Zweifel übrig lassen, auf welche der zwei von ihm einander gegenübergestellten Seiten er mit seiner eignen Ansicht gehöre; bedenkt man die Thatsache, daß er, ehe er als Gegner des gewöhnlichen Christenthums hervortrat, sich mit allegorischer Schrifterklärung beschäftigte[10]): so könnte man diese für seine eigentliche Meinung ansehen; wogegen aber die Ausführungen über die Ungereimtheit des buchstäblichen Sinnes der Wundergeschichten mit solcher Vorliebe von ihm gegeben sind, und das Ganze mit ihrem frivolen Tone so sehr färben, daß doch vermuthet werden muß, der Deist wolle sich durch sein Dringen auf allegorische Deutung nur den Rücken sichern, um desto ungescheuter gegen den buchstäblichen Sinn losziehen zu können.

---

[9]) Six discourses on the miracles of our Saviour. Einzeln herausgegeben von 1727 — 1729. Nebst zwei Vertheidigungsschriften von den JJ. 1729 u. 30.

[10]) Schröckh, Kirchengesch. seit der Reform. 6. Thl. S. 191.

Auf deutschen Boden wurden diese Deistischen Einwürfe gegen die Bibel und die Göttlichkeit ihrer Geschichte hauptsächlich durch den Ungenannten (Reimarus) verpflanzt, dessen in der Wolfenbüttelschen Bibliothek aufgefundene Fragmente Lessing seit dem Jahr 1774 herauszugeben anfing. Sie betrafen, außer Mehrerem, was gegen eine geoffenbarte Religion überhaupt gesagt war [11]), theils das alte [12]), theils das neue Testament [13]). In Bezug auf jenes fand dieser Verfasser die Männer, welchen dasselbe einen unmittelbaren Umgang mit Gott zuschreibt, so schlecht, daß Gott durch ein solches Verhältniß, seine Wirklichkeit angenommen, aufs Aeußerste compromittirt würde; die Ergebnisse dieses Umgangs aber, die vorgeblich göttlichen Lehren und Gesetze, so craß und verderblich, daß sie unmöglich Gott zugeschrieben werden können; die begleitenden Wunder endlich so ungereimt und unglaublich, daß aus Allem zusammengenommen erhelle, der Umgang mit Gott sei nur vorgegeben, die Wunder Blendwerke gewesen, um gewisse, den Herrschern und Priestern vortheilhafte Gesetze in Vollzug zu setzen. So findet der Verf. an den Patriarchen und den ihnen angeblich zu Theil gewordenen göttlichen Mittheilungen, wie der an Abraham ergangenen Aufforderung zur Opferung seines Sohnes, Vieles auszusetzen; ganz besonders aber sucht er in einem langen Abschnitte den Moses mit aller Schmach eines Betrügers zu beladen, der die schändlichsten Mittel nicht gescheut habe, um sich zum despotischen Beherrscher eines freien Volkes zu machen. Zur Einleitung dieses Plans habe er Gotteserscheinungen erdichtet, und göttliche Befehle zu Maßregeln vorgegeben, welche, wie die Ent-

---

11) In Lessing's Beiträgen zur Geschichte und Literatur, das Fragment im dritten Beitrage, S. 195 ff., und im vierten Beitrage das erste Fragment S. 265 und das zweite S. 288.

12) In Lessing's viertem Beitrag das dritte und vierte Fragment, S. 366 u. 384, und die von Schmidt 1787 herausgegebenen übrigen noch ungedruckten Werke des Wolfenbüttelschen Fragmentisten.

13) In Lessing's viertem Beitrag das fünfte Fragment, über die Auferstehungsgeschichte, und das Fragment über den Zweck Jesu und seiner Jünger, von Lessing besonders herausgegeben 1778.

wendung der Geräthe aus Aegypten und die Ausrottung der Bewohner Kanaans, sonst als Betrug, Straßenraub, unmenschliche Grausamkeit, gebrandmarkt werden würden; nun aber durch das Hinzukommen der paar Worte: Gott hat es gesagt — plötzlich zu gotteswürdigen Handlungen gestempelt werden sollen. Ebensowenig vermag der Fragmentist in der neutestamentlichen Geschichte eine göttliche zu finden. Der Plan Jesu ist ihm ein politischer; sein Verhältniß zum Täufer ein abgeredeter Handel, daß der Eine den Andern dem Volk empfehlen solle; Jesu Tod ist eine von ihm keineswegs vorausgesehene Vereitelung seiner Absichten, ein Schlag, den seine Jünger nur durch das betrügerische Vorgeben seiner Auferstehung und eine schlaue Aenderung ihres Lehrsystems wieder gut zu machen wußten.

§. 6.

Die natürliche Erklärung der Rationalisten. Eichhorn. Paulus.

Während gegen die englischen Deisten von den dortigen zahlreichen Apologeten, und gegen den Wolfenbüttelschen Ungenannten von der großen Mehrheit deutscher Theologen die Realität der biblischen Offenbarung und das Göttliche in der israelitischen und urchristlichen Geschichte im supranaturalistischen Sinne festgehalten wurde: ergriff eine andere Klasse von Theologen in Deutschland einen neuen Ausweg. Wie nämlich bei der euhemeristischen Auffassung der alten Götterlehre der zwiefache Weg offen stand und auch eingeschlagen wurde, daß man die Götter der Volksreligion entweder als gute und wohlthätige Menschen der Vorzeit, als weise Gesetzgeber und gerechte Fürsten nahm, welche eine dankbare Mit- und Nachwelt mit dem Glanze göttlicher Würde umgeben haben sollte; oder aber in ihnen schlaue Betrüger und grausame Tyrannen fand, welche sich, um das Volk sich unterthänig zu machen, in den Nimbus der Göttlichkeit gehüllt haben: so war auch bei der rein menschlichen Auffassung der biblischen Geschichte neben dem von den Deisten betretenen Wege, die Subjecte derselben für schlechte und betrügerische Menschen anzusehen, immer noch der andre übrig, jene Subjecte zwar der unmittelbaren Göttlichkeit entkleidet zu lassen, ihnen aber dafür die

reine Menschheit ungeschmälert zuzugestehen; ihre Thaten zwar nicht als Wunder anzustaunen, ebensowenig aber als Blendwerke zu verschreien, sondern sie für natürliche zwar, aber sittlich untadelhafte Handlungen zu erklären. Während der dem kirchlichen Christenthum überhaupt feindliche Naturalismus zu jener ersteren Auffassungsweise geneigt sein mußte, so war auf die zweite der Rationalismus angewiesen, welcher innerhalb der Kirche verharren wollte.

Unmittelbar gegen jenen Naturalismus ist diese Ansicht von Eichhorn gekehrt worden in einer Beurtheilung des Wolfenbüttler Fragmentisten [1]). Eine unmittelbare göttliche Einwirkung, wenigstens in der A. T. lichen Urgeschichte, nicht anzuerkennen, darin ist Eichhorn mit dem Fragmentisten einverstanden. Die mythologischen Forschungen eines Heyne hatten seinen Gesichtskreis bereits so erweitert, daß er einsah, wie eine solche Einwirkung entweder bei allen Völkern in ihrer Urzeit angenommen, oder bei allen geläugnet werden müsse. Bei allen Völkern, bemerkte er, in Griechenland wie im Orient, ward alles Unerwartete und Unbegriffene auf die Gottheit zurückgeführt; die weisen Männer dieser Völker lebten immer im Umgange mit höheren Wesen. Während man diese Darstellung (so gibt Eichhorn den Stand der Sache weiter an) in Bezug auf die hebräische Geschichte immer wörtlich und buchstäblich verstand, pflegte man bei Nichthebräern solche Erscheinungen bisher insgemein durch die Voraussetzung eines Betrugs und grober Lügen, oder entstellter und verdorbener Sagen, zu erklären. Offenbar aber, meint Eichhorn, fordere die Gerechtigkeit, Hebräer und Nichthebräer auf gleichen Fuß zu behandeln, so daß man entweder alle Nationen während ihres Kindheitszustandes mit den Hebräern unter gleichem Einflusse höherer Wesen stehen lassen, oder einen solchen Einfluß auf beiden Seiten in Abrede ziehen müsse. Denselben allgemein anzunehmen, sei bedenklich wegen des nicht selten irrigen Inhaltes

---

[1]) Recension der übrigen, noch ungedruckten, Werke des Wolfenbüttler Fragmentisten, in Eichhorn's allgemeiner Bibliothek, erster Band, 1tes und 2tes Stück.

der unter jenem Einfluß angeblich geoffenbarten Religionen; wegen der Schwierigkeit, aus jenem Zustande der Bevormundung heraus das Erstarken der Menschheit zur Selbstständigkeit zu erklären; endlich weil, je heller die Zeiten und zuverlässiger die Nachrichten werden, jene unmittelbaren Einflüsse der Gottheit immer mehr verschwinden. Wenn somit die Einwirkung höherer Wesen bei Hebräern wie bei andern Völkern geläugnet werden muß: so scheint sich, nach Eichhorn, zuerst die Ansicht, welche man bisher auf das heidnische Alterthum anwendete, auch für die Urgeschichte des hebräischen Volkes darzubieten, daß nämlich dem Vorgeben jener Offenbarungen Betrug und Lüge, oder den Berichten davon entstellte und verdorbene Sagen zum Grunde liegen; eine Ansicht, welche wirklich der Fragmentist gegen die A. T. liche Geschichte gewendet hat. Allein näher betrachtet, sagt Eichhorn, muß man vor einer solchen Vorstellung erschrecken. Die größten Männer der früheren Welt, die auf die Bildung ihrer Zeitgenossen so mächtig und wohlthätig gewirkt haben, sollten alle Betrüger gewesen sein, und zwar ohne daß es von den Mitlebenden bemerkt worden wäre?

Zu einer solchen Mißdeutung wird man nach Eichhorn nur dadurch verleitet, daß man es versäumt, jene alten Urkunden im Geiste ihrer Zeit aufzufassen. Freilich, wenn sie mit der philosophischen Präcision unserer jetzigen Schriftsteller redeten, so könnten wir nur entweder wirkliche göttliche Einwirkung, oder ein betrügliches Vorgeben einer solchen in ihnen finden. So aber, als Schriften aus einer unphilosophischen, kindlichen Zeit, reden sie unbefangen von göttlicher Einwirkung nach alterthümlicher Vorstellungs- und Ausdrucksweise: und so haben wir zwar keine Wunder anzustaunen, aber auch keinen Betrug zu entlarven, sondern nur die Sprache der Vorzeit in unsere heutige zu übersetzen. So lange das Menschengeschlecht, erinnert Eichhorn, dem wahren Ursprung der Dinge noch nicht auf den Grund gekommen war, leitete es Alles von übernatürlichen Kräften oder der Dazwischenkunft höherer Wesen ab; erhabene Gedanken, große Entschließungen, nützliche Erfindungen und Einrichtungen, vorzüglich auch lebhafte Träume, waren Einwirkungen der Gott-

heit, unter deren unmittelbarem Einflusse man zu stehen glaubte. Die Proben ausgezeichneter Kenntnisse, mit welchen Einer das Volk in Erstaunen setzte, galten für Wunder, für Beweise übernatürlicher Kräfte und des besondern Umgangs mit höhern Wesen; und nicht nur das Volk war dieser Meinung, sondern auch jene ausgezeichneten Männer selbst ließen sich keinen Zweifel dagegen beifallen, und rühmten sich mit voller Ueberzeugung eines geheimen Umgangs mit der Gottheit. Gegen den Versuch, alle Erzählungen der mosaischen Geschichte in natürliche Ereignisse aufzulösen, kann Niemand etwas haben, bemerkt Eichhorn, und gibt damit die Vordersätze des Wolfenbüttler Fragmentisten zu: aber daraus zu folgern, daß Moses ein Betrüger gewesen, diesen Schlußsatz des Fragmentisten erklärt er für eine Uebereilung und Ungerechtigkeit. So nahm Eichhorn, wie die Naturalisten, der biblischen Geschichte ihren unmittelbar göttlichen Inhalt, nur daß er den übernatürlichen Schein, welcher dieselbe umkleidet, nicht mit jenen aus absichtlich trügerischer Färbung, sondern als von selbst entstanden durch die alterthümliche Beleuchtung erklärte.

Nach diesen Grundsätzen suchte nun Eichhorn die Geschichten eines Noah, Abraham, Moses, natürlich zu erklären. Im Lichte ihrer Zeit betrachtet, sei die Berufung des Letzteren nichts Anderes gewesen, als daß dieser Patriot den lange gehegten Gedanken, sein Volk zu befreien, als er ihm im Traume mit erneuter Lebendigkeit wiederkehrte, für eine göttliche Eingebung hielt; das Rauchen und Brennen des Sinai bei seiner Gesetzgebung war weiter nichts als ein Feuer, welches er, um der Einbildungskraft seines Volkes zu Hülfe zu kommen, auf dem Berge anzündete, womit zufällig noch ein starkes Gewitter zusammentraf; das Leuchten seines Angesichts endlich war eine natürliche Folge großer Erhitzung, was mit dem Volke auch Moses selbst, weil er dessen wahre Ursache nicht kannte, für etwas Göttliches hielt. — Sparsamer war Eichhorn in Anwendung dieser Erklärungsweise auf das N. T., und es waren hauptsächlich nur einige Erzählungen aus der Apostelgeschichte, welche er derselben zu unterwerfen sich erlaubte, wie das Pfingstwunder [2]), die Be-

[2]) Eichhorn's allgem. Bibliothek. 1. B. 1, 91 ff. 2, 757 ff. 3, 225 ff

kehrung des Apostels Paulus [3]) und die zahlreichen Engelerscheinungen [4]). Auch hier führt er Alles auf die bildliche Sprache der Bibel zurück, in welcher, was z. B. den letzten Punkt betrifft, bald ein glückliches Ungefähr ein rettender, bald eine geistige Freudigkeit ein grüßender, bald eine innere Beruhigung ein tröstender Engel genannt worden sei. In Bezug auf die Evangelien werden wir unten das Auffallende sehen, daß Eichhorn theils die richtige Einsicht in die Unzulässigkeit der natürlichen Erklärung hatte, theils bei manchen Erzählungen selbst zu einer höheren fortgeschritten war.

Viele Schriften in ähnlichem Geiste erschienen, welche zum Theil auch das neue Testament in den Kreis ihrer Erklärungen zogen; [5]) aber den vollen Ruhm eines christlichen Euhemerus sollte sich erst Dr. Paulus erwerben in seinem von 1800 an erschienenen Evangelien-Commentare. Gleich in der Einleitung dieses Werkes [6]) stellt er als die erste Anforderung an den Forscher der biblischen Geschichte hin, zu unterscheiden, was in derselben Factum und was Urtheil sei? Factum ist ihm dasjenige, was den bei einer Begebenheit betheiligten Personen als äußere oder innere Erfahrung gegeben war; Urtheil die Art, wie sie oder die Erzähler jene Erfahrung deuteten und auf ihre vermeintlichen Ursachen zurückführten. Diese beiden Bestandtheile mischen und verschlingen sich nun aber nach Paulus sowohl in den ursprünglich Betheiligten als in den Nacherzählern und Geschichtschreibern leicht so, daß das Urtheil vom Factum nicht mehr unterschieden, und mit eben der historischen Sicherheit wie dieses geglaubt und weiter erzählt wird; eine Vermengung, welche sich besonders auch in den geschichtlichen Büchern des N. T. zeigt, da zur Zeit Jesu

---

3) Eichhorn's allgem. Bibliothek. 6. Bd. S. 1 ff.

4) Ebend. 3. Bd. S. 381 ff.

5) Z. B. Eck, Versuch über die Wundergeschichten des N. T. 1795. (Venturini) die Wunder des N. T. in ihrer wahren Gestalt für ächte Christusverehrer, 1799.

6) 1. Bd. S. 5 ff. Vgl. das exegetische Handbuch über die drei ersten Evangelien (eine neue, verbesserte, Auflage des Commentars) 1830—33. 1. Bd. 1. Abthl. S. 4.

noch immer die Neigung herrschend war, jedes auffallende Erlebniß sofort von einer unsichtbaren, übermenschlichen Ursache abzuleiten. Die Hauptaufgabe des pragmatischen Historikers, namentlich in Bezug auf das N. T., ist daher, diese beiden so eng verwachsenen, und doch so verschiedenartigen Bestandtheile zu sondern, und aus der Hülle von persönlichen und Zeitmeinungen den reinen Kern des Factums herauszuschälen. Das Verfahren, welches er hiebei zu Hülfe zu nehmen hat, ist, wo ihm keine reiner gehaltene Relation als berichtigende Parallele zu Gebote steht, dieß, daß er sich auf den Schauplatz der Begebenheiten und in den Standpunkt der Zeit möglichst lebhaft versetze, und von diesem aus die Erzählung durch Voraussetzung erklärender Nebenumstände zu ergänzen suche, welche der Erzähler selbst, in seinem supranaturalistischen Urtheil befangen, oft nicht einmal angedeutet hat. In welcher Weise diesen Grundsätzen zufolge Paulus in seinem Commentar und neuerlich auch in seiner Schrift über das Leben Jesu [7]) die neutestamentliche Geschichte behandelt hat, ist bekannt. Indem er die historische Wahrheit der Erzählungen durchaus festhält, und einen engen chronologischen und pragmatischen Zusammenhang in die evangelische Geschichte zu bringen strebt, entzieht er derselben jeden unmittelbar göttlichen Gehalt, und läugnet jedes übernatürliche Einwirken höherer Kräfte. Nicht der Sohn Gottes im Sinne der kirchlichen Ansicht ist ihm Jesus, sondern ein weiser und tugendhafter Mensch, und nicht Wunder sind es, die er vollbringt, sondern Thaten bald der Freundlichkeit und Menschenliebe, bald der ärztlichen Geschicklichkeit, bald auch des Zufalls und guten Glückes [8]).

---

[7]) Heidelberg 1828. 2 Bde.

[8]) Wie sich unter den Vorläufern von Paulus besonders Bahrdt bemerkbar machte (durch seine Briefe über die Bibel im Volkstone, seit 1782), so fand er einen Nacharbeiter ähnlicher Art in Venturini, dem Verfasser der natürlichen Geschichte des großen Propheten von Nazaret (seit 1800), ein Werk, dessen spätere Theile auch im Einzelnen nach dem Paulus'schen Commentar gearbeitet sind. Es ist schief, wenn man diese beiden Schriften ohne Weiteres mit dem Wolfenbüttler Fragmentisten zusammenstellt: sie gehören wesent-

Eine nothwendige Voraussetzung bei dieser Eichhornisch-Paulusschen Auffassung der biblischen Geschichte ist, daß die Urkunden derselben, die A. und N. T. lichen Schriften, sehr genau und treu, also auch sehr bald nach den erzählten Begebenheiten, wo möglich von Augenzeugen, verfaßt sein müssen. Denn soll sich in einer Erzählung das ursprüngliche Factum von dem beigemischten Urtheil sicher unterscheiden lassen: so muß der Bericht noch sehr rein und ursprünglich sein; bei einem später entstandenen, minder urkundlichen, hätte ich ja keine Bürgschaft, ob nicht auch das, was ich für den thatsächlichen Kern halte, nur der Meinung und Sage angehörte? Daher suchte Eichhorn die Abfassung, namentlich auch der A. T. lichen Schriften, so nahe als möglich zu der Zeit der Begebenheiten hinanzurücken; wobei ihm und den mit ihm gleichdenkenden Theologen selbst das Widernatürlichste, wie z. B. die Voraussetzung der Abfassung des Pentateuchs auf dem Zug durch die Wüste [9]), nicht zu hart war. Doch erlaubte sich der genannte Kritiker, wenigstens bei einigen Theilen des A. T., wie z. B. bei dem Buche der Richter, die Bemerkung, die in demselben enthaltenen Berichte seien nicht gleich Anfangs aufgezeichnet worden, sondern der Geschichtschreiber habe seine Helden im Nebel der verflossenen Zeit gesehen, in welchem sie leicht zu Riesengestalten sich haben vergrößern können. Einer von ihm selbst wahrgenommenen, oder ihm wenigstens nahe gelegenen Begebenheit freilich würde nur derjenige Geschichtschreiber einen glänzendern Anstrich geben, welcher geflissentlich auf Kosten der Wahrheit unterhalten wollte. Ganz anders, wenn eine Geschichte längst vergangen sei. Da finde sich die Einbildungskraft nicht mehr durch den Widerstand der festen Gestalt

---

lich zu der Paulus'schen Richtung; denn ihre Tendenz geht gleicherweise dahin, im Leben Jesu Alles als natürlich darzustellen, ohne doch seiner Würde als weisen und edeln Mannes etwas zu vergeben; ihr Romanhaftes aber verhält sich zu der Darstellung von Paulus nur als eine noch größere Willkür in Einschiebung selbsterdachter Mittelursachen. Namentlich Bahrdt erklärt sich ausdrücklich gegen den Fragmentisten, Briefe u. s. w. 1tes Bändchen, 14ter Brief.

[9]) Allgem. Biblioth. Bd. 1. S. 64.

historischer Wirklichkeit gehemmt, sondern durch die Vorstellung, daß in früheren Zeiten Alles besser und größer gewesen, ihren Schwung verstärkt, und der Schriftsteller werde zu höheren Ausdrücken und einer verherrlichenden Sprache hingerissen. Am wenigsten sei dieß dann zu vermeiden, wenn der spätere Concipient seine Erzählung aus dem Munde der Vorwelt niederschreibe, und die abenteuerlichen Thaten und Schicksale der Vorfahren, welche der Vater dem Sohne, dieser dem Enkel, in begeisterter Sprache überliefert, und Dichter mit poetischem Schmucke umgeben hatten, in eben dieser erhöhten Ausdrucksweise schriftlich verzeichne [10]). Uebrigens auch bei dieser Ansicht von einem Theile der A. T. lichen Bücher glaubte Eichhorn den historischen Boden noch nicht zu verlieren, sondern getraute sich noch immer, über Abzug der mehr oder minder starken traditionellen Zuthaten den natürlichen Geschichtsverlauf herausbekommen zu können.

Doch bei Einer A. T. lichen Erzählung wenigstens ist der Meister der natürlichen Erklärungsweise für das A. T. über diese zu einer höhern hinausgeschritten: nämlich bei der Geschichte der Schöpfung und des Sündenfalls. Hatte er in seiner so einflußreich gewordenen Urgeschichte [11]) die erstere Erzählung gleich Anfangs für Poesie erklärt: so hatte er von der letzteren damals noch behauptet, wir haben an ihr keine Mythologie, keine Allegorie, sondern wahre Geschichte, und diese geschichtliche Grundlage bestimmte er nach Abzug alles Uebernatürlichen dahin, daß die menschliche Natur in ihren ersten Anfängen durch den Genuß einer giftigen Frucht zerrüttet worden sei [12]). Er fand es zwar an sich wohl möglich, und durch zahlreiche Beispiele aus der Profangeschichte bestätigt, daß an der Spitze rein historischer Erzählungen eine mythische stehen könnte: aber durch eine

---

[10]) a. a. O. S. 294. Vergl. Einleitung in das A. T. 3ter Band. S. 23 ff. der vierten Ausg.

[11]) Zuerst erschienen im vierten Theil des Repertoriums für biblische und morgenländische Literatur, später mit Anmerkungen herausgegeben von Gabler, von 1790 an.

[12]) Eichhorn's Urgeschichte, herausgegeben von Gabler, 3. Theil S. 98 ff.

supranaturalistische Vorstellung schlug er in Bezug auf die Bibel diese Möglichkeit wieder nieder, indem er es der Gottheit unwürdig fand, in ein Buch, das so unläugbare Spuren des Ursprungs von ihr enthalte, ein mythologisches Fragment einrücken zu lassen. Später indessen [13]) erklärte Eichhorn selbst, daß er nun über Genes. 2. und 3. in vielen Stücken anders denke, indem er jetzt in jenem Abschnitte, statt historischer Nachrichten von einer Vergiftung, vielmehr das mythisch eingekleidete Philosophem finde, wie die Sehnsucht nach einem besseren Zustande, als der, in welchem man sich befinde, die Quelle alles Uebels in der Welt sei. So zog Eichhorn wenigstens an diesem Punkte vor, lieber die Geschichte aufzugeben, um die Idee festzuhalten, als mit Aufopferung jedes höheren Gedankeninhalts an der Geschichte festzukleben. Im Uebrigen blieb er jedoch mit Paulus u. A. dabei, das Wunderhafte in der heiligen Geschichte für ein Gewand zu nehmen, das man nur abziehen dürfe, um die reine historische Gestalt hervortreten zu sehen.

§. 7.

Kant's moralische Interpretation.

Unter diesen natürlichen Auslegungen, welche das Ende des 18. Jahrhunderts in reicher Fülle hervorbrachte, war es ein merkwürdiges Zwischenspiel, mit einem Male die alte allegorische Erklärung der Kirchenväter heraufbeschworen zu sehen in Kant's moralischer Schriftauslegung. Ihm, als Philosophen, war es nicht, wie den rationalistischen Theologen, um eine Geschichte, sondern, wie den alten, in der geschichtlichen Hülle um eine Idee zu thun, wenn er gleich diese Idee nicht wie jene als absolute, sowohl theoretische als praktische, sondern einseitig als praktische, als moralisches Sollen, und dadurch mit der Endlichkeit behaftet, auffaßte, auch als das diese Ideen in den biblischen Text hineinlegende Subject nicht den göttlichen Geist, sondern den des philosophischen Schriftauslegers, oder in einer tieferen Andeutung

[13]) Allgem. Biblioth. 1. Bd. S. 989., und Einleitung in das A. T. 3. Thl. S. 82.

die moralische Anlage in den Verfassern jener Bücher selbst, bestimmte. Kant beruft sich darauf, [1]) daß es mit allen alten und neuen, zum Theil in heiligen Büchern abgefaßten, Glaubensarten jederzeit so sei gehalten worden, daß verständige und wohldenkende Volkslehrer sie so lange gedeutet haben, bis sie dieselben ihrem wesentlichen Inhalte nach mit den allgemeinen moralischen Glaubenssätzen in Uebereinstimmung brachten. So haben es die Moralphilosophen unter den Griechen und Römern mit ihrer fabelhaften Götterlehre gemacht, daß sie den gröbsten Polytheismus doch zuletzt als bloße symbolische Vorstellung der Eigenschaften des Einen göttlichen Wesens umzudeuten, und den mancherlei lasterhaften Handlungen ihrer Götter, den wildesten Träumereien ihrer Dichter, einen mystischen Sinn unterzulegen wußten, um den Volksglauben, welchen zu vertilgen nicht ersprießlich war, einer moralischen Lehre nahe zu bringen. Auch das spätere Judenthum, und selbst das Christenthum, bestehe aus solchen zum Theil sehr gezwungenen Deutungen, übrigens zu unzweifelhaft guten und für alle Menschen nothwendigen Zwecken. Nicht minder wissen die Mohammedaner den üppigen Beschreibungen ihres Paradieses einen geistigen Sinn unterzulegen, und dasselbe thun die Indier mit ihren Veda's, wenigstens für den aufgeklärten Theil ihres Volkes. Ebenso müssen nun nach Kant die christlichen Religionsurkunden des A. u. N. T. durchgängig zu einem Sinne gedeutet werden, welcher mit den allgemeinen praktischen Gesetzen einer reinen Vernunftreligion zusammenstimmt, und es muß diese Deutung, sollte sie auch, scheinbar oder wirklich, dem Texte Gewalt anthun, einer solchen buchstäblichen vorgezogen werden, welche, wie namentlich auch bei manchen biblischen Geschichten der Fall ist, entweder schlechterdings nichts für die Moralität in sich enthält, oder den moralischen Triebfedern wohl gar entgegenwirkt. So werden z. B. die racheschnaubenden Ausdrücke mancher Psalmen gegen Feinde auf

---

[1]) Religion innerhalb der Gränzen der bloßen Vernunft, drittes Stück. Nr. VI: Der Kirchenglaube hat zu seinem höchsten Ausleger den reinen Religionsglauben.

die Begierden und Leidenschaften umgedeutet, welche wir allerdings streben müssen, nachgerade alle unter den Fuß zu bringen, und das Wundervolle, was im N. T. von Jesu Herabkunft vom Himmel, seinem Verhältniß zu Gott u. s. f., gesagt ist, wird als bildliche Bezeichnung des Ideals der gottwohlgefälligen Menschheit genommen [2]). Daß eine solche Deutung möglich ist, ohne eben immer wider den buchstäblichen Sinn jener Urkunden des Volksglaubens allzusehr zu verstoßen, kommt nach Kant's tiefer gehender Bemerkung daher, weil lange vor diesem letzteren die Anlage zur moralischen Religion in der menschlichen Vernunft verborgen lag, wovon zwar die ersten rohen Aeußerungen bloß auf gottesdienstlichen Gebrauch ausgegangen seien, und zu diesem Behufe selbst jene angeblichen Offenbarungen veranlaßt, hiedurch aber auch etwas von dem übersinnlichen Charakter ihres Ursprungs selbst in jene Dichtungen, obwohl unvorsätzlich, gelegt haben. Auch gegen den Vorwurf der Unredlichkeit glaubt Kant diese Auslegungsweise durch die Bemerkung schützen zu können, daß sie ja keineswegs behaupte, der Sinn, welchen sie den heiligen Büchern jetzt gebe, sei von ihren Verfassern auch durchaus so beabsichtigt worden, sondern dieses lasse sie dahingestellt, und spreche für sich nur die Möglichkeit an, dieselben auch auf ihre Art zu deuten.

Wenn Kant auf diese Weise aus den biblischen Schriften auch ihrem geschichtlichen Theile nach moralische Gedanken herauszudeuten suchte, ja diese Gedanken selbst als die objective Grundlage jener Geschichten anzuerkennen geneigt war: so nahm er doch einestheils diese Gedanken nur aus sich und der Bildung seiner Zeit, weßwegen er nur in seltenen Fällen annehmen konnte, sie haben wirklich schon bei den Verfassern jener Schriften zum Grunde gelegen; anderntheils unterließ er eben deßwegen nachzuweisen, wie sich jene Gedanken zu diesen symbolischen Darstellungen verhalten, wie es komme, daß jene in diesen sich ausgeprägt haben.

---

[2]) Zweites Stück, erster Abschnitt, a. und b.

§. 8.

Entstehung der mythischen Auffassungsweise der heiligen Geschichte, zunächst in Bezug auf das A. T.

Bei einem so unhistorischen Verfahren auf der einen Seite und einem so unphilosophischen auf der andern konnte um so weniger stehen geblieben werden, jemehr das immer allgemeiner und erfolgreicher betriebene mythologische Studium auch auf die Ansicht von der biblischen Geschichte einen Einfluß äußerte. Wenn schon Eichhorn für hebräische und nicht hebräische Urgeschichte gleiche Behandlung verlangt hatte: so verschwand diese Gleichheit immer mehr, je mehr man für die profane Urgeschichte den mythischen Gesichtspunkt ausbildete, für die hebräische aber bei der natürlichen Erklärungsweise stehen blieb. Und Paulus konnten es doch nicht Alle nachthun, welcher die Consequenz der Behandlung dadurch herstellte, daß er, wie die biblischen, so auch die zur Vergleichung sich bietenden griechischen Sagen natürlich zu erklären sich geneigt zeigte: sondern man half lieber auf der andern Seite, und fing an, auch manche bliblische Erzählungen als Mythen zu betrachten. Nachdem schon Semler von einer Art von jüdischer Mythologie gesprochen, und die Erzählungen von Simson und der Esther geradezu Mythen genannt hatte [1]); nachdem Eichhorn in der angegebenen Weise vorangegangen war: wurde sofort durch Gabler[2]), Schelling[3]) u. A. der Begriff des Mythus als ein ganz allgemein, für alle älteste Geschichte, heilige wie profane, gültiger aufgestellt, nach dem Heyne'schen Grundsatze: a mythis omnis priscorum hominum cum historia tum philosophia procedit[4]), und Bauer wagte es sogar, mit einer hebräischen Mythologie des alten und neuen Testaments aufzutreten (1802). Die älteste Geschichte aller Völker, meint Bauer, sei mythisch: warum sollte die hebräische allein eine

---

[1]) Von freier Prüfung des Kanon, 2. Thl. S. 52. 59. 151. 182 f.

[2]) In der Einleitung zu Eichhorn's Urgesch. 2, S. 481 ff. (1792).

[3]) Ueber Mythen, historische Sagen und Philosopheme der ältesten Welt. In Paulus Memorabilien 5. Stück S. 1 ff. (1793).

[4]) Ad Apollod. Athen. Biblioth. notae, p. 3 f.

Ausnahme machen? da vielmehr der Augenschein der heiligen Bücher zeige, daß auch sie mythische Bestandtheile enthalten. Eine Erzählung nämlich ist, wie Bauer nach Gabler und Schelling ausführt, als Mythus erkennbar, wenn sie aus einer Zeit stammt, in der es noch keine schriftlich verzeichnete Geschichte gab, sondern die Thatsachen nur durch mündliche Ueberlieferung fortgepflanzt wurden; wenn darin entweder schlechthin unerfahrbare Gegenstände, wie Begebenheiten aus einer übersinnlichen Welt, oder doch beziehungsweise unerfahrbare, bei welchen der Umstände wegen Niemand Zeuge sein konnte, in geschichtartiger Weise berichtet werden; oder endlich, wenn die Erzählungen ins Wunderbare verarbeitet und in einer symbolischen Sprache vorgetragen sind. Solche Erzählungen nun finden sich auch in der Bibel nicht wenige vor, und daß man auf dieselben den Begriff des Mythischen nicht anwenden wolle, habe seinen Grund nur in falschen Vorstellungen einerseits von dem Wesen des Mythus, andrerseits von dem Charakter der biblischen Bücher. In ersterer Hinsicht verwechsle man Mythen mit Fabeln, vorsätzlichen Lügen und willkürlichen Erdichtungen, statt dieselben als die nothwendigen Träger der ersten Regungen des menschlichen Geistes erkennen zu lernen; in der andern Rücksicht sei es freilich, den Inspirationsbegriff vorausgesetzt, unwahrscheinlich, daß Gott von Thatsachen oder Ideen mythische statt der eigentlichen Darstellungen eingegeben haben sollte: allein die genauere Betrachtung der biblischen Schriften zeige, daß der Begriff ihrer Inspiration, weit entfernt, ihre mythische Auffassung zu hindern, vielmehr selbst nur ein mythischer sei [5]).

Daß man in den ältesten Denkmalen der jüdischen und christlichen Religion nicht ebenso, wie in den heidnischen Religionen, Mythen anerkennen wolle, erklärte Wegscheider geradezu theils aus der Unbekanntschaft so vieler mit den Fortschritten der historischen und philosophischen Wissenschaften, theils aus einer gewissen Aengstlichkeit, welche Dinge, die offenbar dieselben seien, doch nicht mit dem gleichen Namen zu nennen wage. Zugleich er-

---

[5]) Bauer's hebr. Mythol. 1. Band. Einleitung.

klärte er es für unmöglich, ohne Anerkennung von Mythen in der heiligen Schrift und Unterscheidung ihres wahren Gehalts von der unhistorischen Form das göttliche Ansehen der Bibel gegen die Einwürfe und Spöttereien ihrer Gegner mit Erfolg zu vertheidigen [6]).

Bestimmte man hienach von Seiten der genannten Forscher den Mythus im Allgemeinen als Darstellung einer Begebenheit oder eines Gedankens in geschichtlicher, aber durch die sinnliche, phantasiereiche Denk- und Sprechweise des Alterthums bestimmter Form: so unterschied man zugleich verschiedene Arten von Mythen [7]). Die einen seien historische Mythen, d. h. Erzählungen wirklicher Begebenheiten, nur gefärbt durch die alterthümliche, Göttliches mit Menschlichem, Natürliches mit Uebernatürlichem vermengende Denkart; es gebe aber auch philosophische Mythen, oder solche, welche einen bloßen Gedanken, ein Philosophem oder eine Zeitidee, in Geschichte einkleiden; überdieß aber können beide Arten theils sich mischen, theils durch dichterische Ueberarbeitung zu poetischen Mythen werden, bei welchen hinter der phantasiereichen Umhüllung so ursprüngliches Factum wie Idee beinahe verschwinden. Zwischen diesen verschiedenen Arten von Mythen ist die Unterscheidung deßwegen schwierig, weil auch diejenigen, welchen bloßes Räsonnement zu Grunde liegt, mit gleichem historischen Anspruche, wie die auf geschichtlichem Grunde ruhenden, auftreten; doch geben die genannten Gelehrten auch für diese Unterscheidung einige Regeln an. Vor Allem müsse man darauf sehen, ob und was für ein Zweck der Erzählung sich entdecken lasse. Wo gar kein Zweck sichtbar sei, um dessen willen die Sage erdichtet sein könnte: da werde Jedermann den historischen Mythus finden. Entsprechen aber alle Hauptumstände einer Erzählung der Versinnlichung einer bestimmten Wahrheit: so sei der Zweck der Erzählung sicher nur eben dieser, und der

---

6) Institutiones theol. chr. dogm. §. 42.

7) Vgl. außer den Genannten noch Ammon, Progr. quo inquiritur in narrationum de vitae Jesu Christi primordiis fontes etc. in Pott's und Ruperti's Sylloge Comm. theol. Nr. 5., und Gabler's n. theol. Journal 5. Bd. S. 83 und 397.

Mythus somit ein philosophischer. Die Mischung des historischen und philosophischen Mythus sei besonders daran kenntlich, wenn sich das Bestreben zeige, gewisse Thatsachen aus ihren Ursachen abzuleiten. Daß Geschichtliches zum Grunde liege, lasse sich in manchen Fällen auch durch anderweitige Nachrichten erweisen: bisweilen stehen gewisse Angaben eines Mythus mit einer bekannten wahren Geschichte in genauer Verbindung; oder trage er in sich selbst unverkennbare Spuren der Wahrscheinlichkeit: so daß der Kritiker zwar die Einkleidung verwerfen, doch aber die Grundlage als geschichtlich festhalten könne. Am schwersten fiel es, den sogenannten poetischen Mythus zu unterscheiden, und Bauer weiß nur das negative Kriterium anzugeben: wenn einerseits die Erzählung so wunderbar klinge, daß die Begebenheit sich unmöglich so habe zutragen können, andererseits aber doch kein Zweck erkennbar sei, einen bestimmten Gedanken zu versinnlichen, so sei zu vermuthen, daß die ganze Erzählung der Phantasie eines Dichters ihren Ursprung zu danken habe. In Bezug auf sämmtliche Mythen macht besonders die Schelling'sche Abhandlung auf das Kunstlose und Unbefangene in ihrer Entstehung aufmerksam, indem sie theils von den historischen Mythen bemerkt, daß das Ungeschichtliche in denselben nicht künstliches Erzeugniß absichtlicher Erdichtung sei, sondern sich im Laufe der Zeit und Ueberlieferung von selbst eingeschlichen habe; theils in Bezug auf die philosophischen erinnert, daß nicht allein zum Behuf eines sinnlichen Volks, sondern auch zu ihrem eigenen Behufe die ältesten Weisen das Gewand der Geschichte für ihre Ideen gewählt haben, um in Ermangelung abstracter Begriffe und Ausdrücke das Dunkle ihrer Vorstellung durch eine sinnliche Darstellung aufzuhellen.

Da dem früher Bemerkten zufolge die natürliche Deutung namentlich der A. T. lichen Geschichte nur so lange sich halten konnte, als die Urkunden derselben für ganz oder nahezu gleichzeitig mit den Begebenheiten galten: so sind die Männer, welche die letztere Meinung umgestoßen haben, Vater und de Wette, zugleich diejenigen gewesen, durch welche die mythische Ansicht jener Geschichte fester begründet worden ist. So wird nach der

Bemerkung des Ersteren [8]) der eigenthümliche Charakter der Nachrichten im Pentateuch erst dann begreiflich, wenn man annimmt, daß dieselben nicht von Augenzeugen herrühren, sondern durch die Hand der Tradition hindurchgegangen seien. Dann nur fallen uns nicht mehr die deutlichen Spuren einer späteren Zeit, nicht mehr die zu großen Zahlangaben, nebst andern Unrichtigkeiten und Widersprüchen, nicht mehr das Helldunkel auf, welches über manchen Begebenheiten schwebt, nicht mehr Vorstellungen, wie die, daß die Kleider der Israeliten während des Zugs durch die Wüste nicht veraltet sein sollen. Namentlich kann, nach Vater, das Wunderbare nur dann aus dem Pentateuch ohne Gewalt gegen den ursprünglichen Sinn der Schriftsteller wegerklärt werden, wenn man der Tradition einen großen Antheil an der Darstellung jener Begebenheiten zuschreibt.

Noch entschiedener als Vater hat sich de Wette gegen die natürliche und für die mythische Auffassungsweise gewisser Theile des A. T. erklärt. Um die Glaubwürdigkeit eines Berichtes zu prüfen, sagt er [9]), muß man zuerst die Tendenz des Erzählers untersuchen. Will er nicht reine Geschichte erzählen, auf etwas Anderes wirken, als auf die historische Wißbegierde, will er ergetzen, rühren, eine philosophische oder religiöse Wahrheit anschaulich machen: so hat sein Bericht keinen historischen Werth. Selbst wenn sich der Erzähler nur einer geschichtlichen Tendenz bewußt ist, kann er doch vielleicht nicht auf dem historischen Standpunkte stehen, sondern ein poetischer Erzähler sein; nicht subjectiv, als Dichter, wohl aber objectiv, als begriffen in und abhängig von der Poesie. Kennzeichen davon ist, wenn er bona fide Dinge erzählt, welche durchaus unmöglich und undenkbar sind, welche nicht allein die Erfahrung, sondern auch die natürlichen Gesetze überschreiten. Erzählungen dieser Art entstehen namentlich durch die Tradition. Die Tradition, sagt de Wette, ist unkritisch und parteiisch, nicht von historischer, sondern von patriotisch-poe-

---

[8]) S. die Abhandlung über Moses und die Verfasser des Peutateuchs im 3ten Bande des Comm. über den Pent. S. 670.

[9]) Kritik der mosaischen Geschichte, S. 11 ff.

tiſcher Tendenz; die patriotiſche Wißbegierde aber begnügt ſich mit Allem, was ihrem Intereſſe ſchmeichelt: je ſchöner, ehrenvoller, wunderbarer, deſto annehmlicher, und wo die Ueberlieferung Lücken gelaſſen hat, da tritt ſogleich die Phantaſie mit ihren Ergänzungen ein. Indem nun, fährt de Wette fort, ein guter Theil der A. T. lichen Geſchichtsbücher dieſes Gepräge trägt, ſo hat man (von Seiten der natürlichen Erklärer) bisher geglaubt, die Ausſchmückungen und Umbildungen des geſchichtlichen Stoffs von dieſem trennen, und ſo doch noch jene Erzählungen als hiſtoriſche Quelle benützen zu können. Dieß ließe ſich thun, wenn wir über dieſelbe Geſchichte neben der wunderhaften noch eine andre, reingeſchichtliche Relation beſäßen. Das iſt aber in Bezug auf die A. T. liche Geſchichte nicht der Fall, ſondern wir finden uns ganz an jene Berichte gewieſen, welche wir nicht für reinhiſtoriſche erkennen können. In dieſen aber iſt uns kein Kriterium zur Unterſcheidung des Wahren und Falſchen gegeben, weil ſie Beides in bunter Vermiſchung und mit gleicher Dignität enthalten. Die ganze natürliche Erklärungsweiſe iſt nach de Wette im Allgemeinen ſchon durch den Satz widerlegt, daß die einzige Erkenntnißquelle einer Geſchichte die Relation iſt, die wir über dieſelbe beſitzen, und über die Relation der Hiſtoriker nicht hinausgehen darf. Dieſe berichtet uns aber im gegenwärtigen Falle nur den übernatürlichen Hergang der Sache, welchen wir nur entweder annehmen oder verwerfen können; im letzteren Falle aber müſſen wir uns beſcheiden, von dem Hergange gar nichts zu wiſſen, und dürfen uns nicht erlauben, einen natürlichen zu erdichten, von welchem die Relation nicht das Mindeſte ſagt. Es iſt alſo [10]) inconſequent und willkürlich, der Poeſie nur die Einkleidung A. T. licher Thatſachen zuzuſchreiben, die Facta aber der Geſchichte retten zu wollen; da vielmehr mit dem Einzelnen auch das Ganze dem poetiſchen und mythiſchen Gebiete verfällt. So, wenn der Bund Gottes mit Abraham [11]) in dieſer Geſtalt als Factum aufgegeben, aber doch eine geſchichtliche Grund-

---

[10]) S. die Vorrede, S. 3 f.

[11]) S. 59 ff.

lage der Erzählung festgehalten wird, nämlich die, es habe zwar nicht ein objectiver Verkehr Gottes mit Abraham stattgefunden, wohl aber subjectiv im Gemüthe des Mannes seien in der Vision oder im natürlichen Wachen Gedanken aufgestiegen, welche er im Geiste der alten Welt auf Gott zurückgeführt habe: so richtet de Wette an so verfahrende Ausleger die Frage, woher sie denn wissen, daß Abraham aus sich selber diese Gedanken gehabt habe? Unsre Relation, bemerkt er, leitet dieselben von Gott ab; nehmen wir dieß nicht an, so wissen wir von solchen Gedanken Abrahams gar nichts mehr, auch davon nicht, daß sie ihm natürlich aufgestiegen. Ueberhaupt haben solche Hoffnungen, wie sie den Inhalt jenes Bundes bilden, Stammvater eines Volks zu werden, welches das Land Kanaan besitzen sollte, natürlicherweise gar nicht in Abraham entstehen können; wohl aber sei das natürlich, daß die zum Volke gewordenen und in den Besitz des Landes gekommenen Israeliten jenen Bund ihrem Stammvater zur Verherrlichung angedichtet haben: so daß die natürliche Erklärungsweise durch ihre eigne Unnatürlichkeit immer wieder zur mythischen hinführe.

Eichhorn selbst hat die Unzulässigkeit der natürlichen Erklärungsweise, welche er in Bezug auf das A. T. ausgebildet hatte, in Betreff der evangelischen Geschichte eingesehen. Was in diesen Erzählungen einen übernatürlichen Anstrich hat, bemerkte er, [12]) das dürfen wir nicht verlangen, in ein natürliches Ereigniß umzubilden, weil dieß ohne Zwang nicht möglich sei. Wenn nämlich einmal in einer Erzählung durch Zusammenfließen der Volksdeutung mit dem Factum etwas als übernatürlich dargestellt sei, so könne die natürliche Thatsache nur dann noch enträthselt werden, wenn über denselben Gegenstand ein zweiter Bericht vorhanden sei, der jene Vermengung nicht enthalte, wie über das Ende des Herodes Agrippa neben A. G. 12, 23. die Erzählung des Josephus. [13]) Da solche controlirende Berichte über die Geschichte Jesu fehlen: so würde der Erklärer nur unerweisliche Hy-

[12]) Einleit. in das N. T. 1, S. 408 ff.

[13]) Antiquit. 19, 8, 2.

pothesen spinnen, wenn er bei den wunderhaft lautenden Erzählungen die natürliche Ursache noch entdecken wollte, wo sie nicht deutlich in der Erzählung liegt; eine Bemerkung, durch welche, wie Eichhorn erklärt, viele sogenannte psychologische Erklärungen der Evangelien in ihre Nichtigkeit hinfallen.

Derselbe Unterschied der natürlichen und mythischen Erklärungsart ist es, welchen mit besonderer Beziehung auf die Wundergeschichten Krug [14]) bezeichnen wollte, wenn er eine physicalische oder materiale, und eine genetische oder formelle Art der Wundererklärung unterschied. Jene untersucht nach Krug: wie mag das wundervolle Ereigniß, welches hier erzählt ist, nach allen seinen Umständen durch Naturkräfte und nach Naturgesetzen möglich gewesen sein? wogegen diese fragt: wie mag die Erzählung von diesem Wundereregniß nach und nach entstanden sein? Jene erklärt die natürliche Möglichkeit der erzählten Sache (des Stoffs der Erzählung), diese spürt dem Ursprunge des vorliegenden Berichts (der Form der Erzählung) nach. Die Versuche mit der ersteren Erklärungsart hält Krug für fruchtlos, weil sie Erklärungen zum Vorschein bringen, welche noch wunderbarer als das zu erklärende Factum seien; viel belohnender sei der andere Weg, indem man auf demselben zu Resultaten gelange, welche ein Licht über sämmtliche Wundererzählungen verbreiten. Namentlich gewähre er dem Exegeten den Vortheil, daß er bei Erklärung seines Textes demselben nicht die mindeste Gewalt anzuthun brauche, sondern alles buchstäblich so auslegen könne, wie es der alte Erzähler gemeint habe, auch wenn das Erzählte unmöglich sein sollte; wogegen derjenige, welcher auf materielle oder physicalische Erklärung ausgehe, zu hermeneutischen Kunstgriffen verleitet werde, welche ihm den ursprünglichen Sinn der Erzähler aus dem Gesichte rücken, und diesen etwas ganz Andres unterschieben, als sie sagen konnten oder wollten.

Ebenso empfahl Gabler [15]) die mythische Ansicht als das

---

[14]) Versuch über die genetische oder formelle Erklärungsart der Wunder. In Henke's Museum, 1, 3, S. 395 ff. (1803.)

[15]) In der Abhandlung: Ist es erlaubt, in der Bibel, und sogar im N. T.

beste Mittel, um den zur Mode gewordenen gekünstelten, angeblich natürlichen, Erklärungen der biblischen Geschichte auszuweichen. [16]) Der natürliche Erklärer, bemerkt er, will gewöhnlich die ganze Erzählung natürlich machen, und weil dieß nur selten gelingen kann, so erlaubt er sich die gewaltsamsten Operationen, durch welche die neuere Exegese selbst bei Laien in übeln Ruf gekommen ist. Auf dem mythischen Standpunkte hingegen braucht man dergleichen nicht, weil der größere Theil einer Erzählung oft bloß zur mythischen Darstellung gehört, der factische Kern aber nicht selten ganz klein ist, wenn man die später dazu gefügten wundersamen Hüllen weggenommen hat.

Auch Horst konnte sich mit dem atomistischen Verfahren nicht vereinigen, welches aus wunderhaften Erzählungen der Bibel nur einzelne Züge als unhistorische herausnahm, und andere, natürliche, an ihre Stelle setzte, statt das Ganze solcher Erzählungen als religiös-moralischen Mythus, in welchem irgend eine Idee sich darstelle, zu erkennen. [17])

Besonders entschieden hat ein Ungenannter in Bertholdt's kritischem Journal sich gegen die natürliche Erklärungsweise der heiligen Geschichte und für die mythische ausgesprochen. Wesentliche Gebrechen der natürlichen Auslegung, wie sie im Paulus'schen Commentar culminire, sind nach diesem Verfasser vor Allem das durchaus unhistorische Verfahren, welches sie sich erlaubt, Urkunden durch Vermuthungen zu ergänzen, eigene Spe-

---

Mythen anzunehmen? (aus Gelegenheit einer Recension von Bauer's hebr. Mythol.) im Journal für auserlesene theol. Literatur, 2ten Bandes 1tes Heft. S. 43 ff.

16) Lächerlich ist, wie Hoffmann (S. 51 f. 58) die Abkunft des mythischen Standpunkts durch die Nachweisung zu verunehren sucht, daß die ersten Schritte zu demselben den Exegeten durch Noth und Verlegenheit abgedrungen gewesen seien. Was ist denn überhaupt das Fortbewegende im Leben wie in der Wissenschaft, als Noth, Verlegenheit, Widerspruch, daß auf einer niedrigeren Stufe kein Verbleiben ist, und daher zu einer höheren aufgestiegen werden muß?

17) Ueber die beiden ersten Kapitel des Lukas, in Henke's Museum 1, 4, S. 695 ff.

culationen für gegebenen Buchstaben zu halten; das höchst gezwungene und immer undankbare Bemühen, natürlich darzustellen, was doch die Urkunde als etwas Wunderbares geben will; endlich die Entleerung der biblischen Geschichte von allem Heiligen und Göttlichen, die Herabwürdigung derselben zur eiteln Unterhaltungslectüre, die selbst den Namen der Geschichte nicht mehr verdient. Diese Mängel der natürlichen Erklärungsweise, wenn man sich doch bei der supranaturalistischen auch nicht beruhigen kann, führen nach dem Verfasser zu dem mythischen Gesichtspunkte, welcher das Material der Erzählung unangefochten läßt, und es nicht wagt, daran im Einzelnen zu deuteln, dafür aber das Ganze nicht für wahre Geschichte, sondern für heilige Sage nimmt. Für diese Auffassung spricht die Analogie mit dem ganzen politischen und religiösen Alterthum, da so manche Erzählungen des A. und N. T. den Mythen des profanen Alterthums aufs Genaueste ähnlich sehen; hauptsächlich aber dieß, daß die zahllosen, sonst nie zu lösenden Schwierigkeiten der heiligen Geschichte, in Bezug auf die Harmonie der Evangelien und die Chronologie, bei der mythischen Ansicht wie mit Einem Schlage verschwinden. [18])

§. 9.

Die mythische Erklärungsweise in ihrer Anwendung auf das N. T.

So war die mythische Auslegungsweise nicht allein in das alte Testament, sondern auch in das neue aufgenommen: doch nicht ohne daß man diesen Schritt besonders zu rechtfertigen sich veranlaßt gesehen hätte. Schon Gabler hat an dem Paulus'schen Commentar das ausgesetzt, daß er zu Weniges über den mythischen Gesichtspunkt gebe, der bei gewissen N. T. lichen Erzählungen angenommen werden müsse. In manchen von diesen Erzählungen nämlich finden sich nicht bloß unrichtige Urtheile, wie sie auch von Augenzeugen gefällt werden können, so daß sich durch deren Berichtigung ein natürlicher Hergang gewinnen ließe:

---

[18]) Die verschiedenen Rücksichten, in welchen und für welche der Biograph Jesu arbeiten kann. In Berthold's krit. Journal, 5. Bd. S. 235 ff.

sondern nicht selten finden sich auch falsche Thatsachen und unmögliche Erfolge angegeben, welche von keinem Augenzeugen so erzählt, sondern nur in der Ueberlieferung haben fingirt werden können, also mythisch aufgefaßt werden müssen. [1])

Die Hauptschwierigkeit, welche bei Uebertragung des mythischen Gesichtspunktes aus dem A. T. in das neue zu beseitigen war, ist diese, daß man Mythen nur in der fabelhaften Urzeit unsres Geschlechtes zu suchen pflegte, in welcher überhaupt noch keine Begebenheiten schriftlich verzeichnet wurden: wogegen zur Zeit Jesu das mythische Zeitalter lange vorüber, und namentlich die jüdische Nation längst eine schriftstellerische geworden war. Indeß schon Schelling (in der angeführten Abhandlung) hatte wenigstens in einer Anmerkung eingeräumt, im weiteren Sinne könne auch diejenige Geschichte mythisch genannt werden, welche noch zu einer Zeit, da Alles längst schriftlich verzeichnet zu werden pflegte, im Munde des Volks sich fortgepflanzt habe. Demgemäß ist nach Bauer [2]) im N. T. zwar nicht eine Reihe von Mythen, eine total mythische Geschichte, zu suchen: doch aber können einzelne Mythen in demselben vorkommen; sei es, daß sie aus dem A. T. in das neue übergetragen, oder daß sie ursprünglich in diesem entstanden seien. So findet sich nach Bauer namentlich in der Jugendgeschichte Jesu Manches, was vom mythischen Gesichtspunkte betrachtet sein will. Wie von einem berühmten Manne bald allerlei Anekdoten sich bilden, welche unter einem wundersüchtigen Volke die Sage mit Wunderdingen aller Art vergrößert: so wurde Jesu in Dunkelheit verlebte Jugend, da er später so berühmt, und endlich durch seinen Tod noch mehr verherrlicht war, mit den wunderhaftesten Erzählungen ausgeschmückt. Wenn in dieser Jugendgeschichte himmlische Wesen mit Namen und in Menschengestalt erscheinen, die Zukunft verkündigen u. dgl.: so haben wir, meint Bauer, doch wohl ein Recht, hier einen Mythus anzunehmen, und als den Grund sei-

---

[1]) Recens. von Paulus Commentar, im neuesten theol. Journal 7, 4, S. 395 ff. (1801).

[2]) Hebräische Mythologie. 1. Thl. Einl. § 5.

ner Entstehung den zu vermuthen, daß man die großen Wirkungen Jesu aus übersinnlichen Ursachen erklärt, und diese Erklärung mit der Geschichte vermischt habe. — In gleicher Beziehung bemerkte Gabler, [3]) wie der Begriff von alter Zeit ein relativer sei: gegen die mosaische Religion gehalten, sei die christliche allerdings jung; doch aber an sich selber alt genug, um die Urgeschichte ihres Stifters zu den alten Zeiten rechnen zu dürfen. Daß es aber damals über andere Gegenstände bereits schriftliche Urkunden gegeben habe, beweise hier nichts, sobald sich zeigen lasse, daß man eben über Jesum, besonders über seine ersten Lebensumstände, längere Zeit nichts Schriftliches, sondern nur mündliche Erzählungen gehabt habe, welche leicht allmählig in's Wunderbare gemalt, mit jüdischen Zeitideen versetzt, und so zu historischen Mythen werden konnten. Ueber manches Andre hatte man nach Gabler gar keine Ueberlieferung; man war also der eigenen Muthmaßung überlassen; man machte um so mehr Schlüsse, je weniger Geschichte man hatte: und diese historischen Conjecturen und Raisonnements im jüdisch-christlichen Geschmacke kann man die philosophischen, besser: dogmatischen, Mythen der christlichen Urgeschichte nennen. Wenn auf diese Weise, schließt Gabler, der Begriff des Mythus bei mehreren Erzählungen des N. T. Anwendung findet: warum sollte man die Sache nicht bei'm rechten Namen nennen dürfen? warum, — im wissenschaftlichen Verkehre, versteht sich, — einen Ausdruck vermeiden, der nur bei Befangenen oder Falschberichteten Anstoß erregen kann?

Wie im Gebiete des A. T. Eichhorn an der Geschichte des Sündenfalles von seiner früheren natürlichen Erklärung durch die Macht der Sache selbst zur mythischen Auffassung herübergedrängt wurde: so im N. T. lichen Gebiete Usteri in Bezug auf die Versuchungsgeschichte. Er hatte sie in einer früheren Arbeit nach Schleiermacher als eine von Jesu vorgetragene, von den Jüngern aber mißverstandene, Parabel auf-

---

[3]) Ist es erlaubt, in der Bibel, und sogar im N. T., Mythen anzunehmen? Im Journal für auserlesene theol. Literatur, 2, 1, S. 49 ff.

gefaßt; [4]) sah jedoch bald die Schwierigkeiten dieser Auffassung ein, und indem er die supranaturalistische wie die natürliche Ansicht der Erzählung nach ihren verschiedenen Schattirungen noch weit mehr hinter sich hatte: so blieb ihm nichts übrig, als den mythischen Standpunkt zu betreten; was er denn auch in einer späteren Abhandlung auf sehr kräftige Weise that [5]). Wenn einmal eine Aufregung der Gemüther gegeben sei, bemerkte er hier, zumal eine religiöse, und unter einem nicht unpoetischen Volke: so sei nur kurze Zeit dazu nöthig, daß, nicht etwa bloß verborgene und geheime, sondern selbst öffentliche und bekannte Thatsachen einen Schein des Wunderbaren bekommen. So sei denn in keiner Weise abzusehen, wie die ersten Christen aus den Juden, geistbegabt, d. h. religiös begeistert, wie sie waren, und mit dem A. T. vertraut, nicht sollten im Stande gewesen sein, symbolische Scenen, wie die Versuchungsgeschichte und andre N. T. liche Mythen, zu erdichten. Nur müsse man sich die Entstehung derselben nicht so denken, als hätte sich Einer zu seinem Tische gesetzt, und aus seinem Kopfe dergleichen, wie Dichtungen, verfertigt und niedergeschrieben: sondern jene Erzählungen haben, wie alle Sagen, allmählig auf eine nicht mehr nachweisbare Weise sich gebildet, allmählig Consistenz gewonnen, und sich endlich in unsern schriftlichen Evangelien fixirt.

Wie aber auf Seiten des A. T. die mythische Auffassung nur von denjenigen festgehalten werden konnte, welche zugleich die Abfassung der A. T. lichen Geschichtsurkunden durch Augenzeugen und Zeitgenossen bezweifelten: so auch auf Seiten des N. T. Nur mittelst der Annahme, daß durch die drei ersten Evangelien sich bloß ein dünner Faden des apostolisch beglaubigten Urevangeliums hindurchziehe, welcher selbst im Matthäusevangelium von einer Masse unapostolischer Zusätze umwunden sei, wußte Eichhorn viele ihm anstößige Erzählungen aus allen Theilen des Lebens Jesu als unhistorische Sagen aus dem Wege zu räumen;

---

[4]) Ueber den Täufer Johannes, die Taufe und Versuchung Christi, in Ullmann's u. Umbreit's theol. Studien u. Kritiken, 2, 3, S. 456 ff.

[5]) Beitrag zur Erklärung der Versuchungsgeschichte, in ders. Zeitschrift, 1832, 4. Heft.

wie außer dem Evangelium infantiae z. B. das Nähere der Versuchungsgeschichte, mehrere von Jesu verrichtete Wunder, die Auferstehung der Heiligen bei seinem Tode, die Wache an seinem Grabe u. s. f. [6]). Besonders aber seit sich die Ansicht von dem Ursprunge der ersten Evangelien aus mündlicher Tradition festgestellt hat, [7]) sind in denselben immer mehr theils mythische Ausschmückungen, theils ganze Mythen gefunden worden. [8]) Dagegen halten jetzt die Meisten das Johanneische Evangelium als authentisch und damit auch als historisch zuverlässig fest; nur wer mit Bretschneider [9]) seine apostolische Abfassung bezweifelt, kann auch in diesem Evangelium dem mythischen Elemente eine bedeutende Stelle einräumen.

§. 10.

Der Begriff des Mythus in seiner Anwendung auf die heilige Geschichte von den Theologen nicht rein gefaßt.

Der hiemit auch für die Ansicht von der biblischen Geschichte gewonnene Begriff des Mythus wurde indessen noch geraume Zeit weder selbst rein gefaßt, noch in gehörigem Umfang angewendet.

Nicht rein gefaßt. Mit der Unterscheidung historischer Mythen nämlich von den philosophischen hatte der Begriff des Mythus ein Merkmal in sich aufgenommen, welches ihn, so richtig an sich jene Unterscheidung war, doch leicht wieder zu der kaum verlassenen natürlichen Erklärungsweise hinunterziehen konnte. Auch bei'm historischen Mythus entstand ja für den Kritiker die Aufgabe, aus der unhistorischen, wunderhaften Ausschmückung einen natürlichen und als geschichtlich festzuhaltenden Kern herauszuschälen: und durch den allerdings wesentlichen Unterschied,

---

[6]) Einleitung in das N. T. 1, S. 422 ff. 453 ff.

[7]) Besonders durch Gieseler, über die Entstehung und die frühesten Schicksale der schriftlichen Evangelien.

[8]) S. den Anhang der Schulz'schen Schrift über das Abendmahl, und die Schriften von Sieffert und Schneckenburger über den Ursprung des ersten kanonischen Evangeliums.

[9]) In den Probabilien.

daß bei der Annahme eines historischen Mythus jene Ausschmückung nicht, wie bei der natürlichen Erklärungsart, aus dem Urtheil der Betheiligten und der Erzähler selbst, sondern aus der Tradition hergeleitet wurde, ließ man das Verfahren nur wenig bestimmt werden. Konnte der Rationalist, ohne seine Methode wesentlich zu verändern, historische Mythen in der Bibel aufzeigen: so war auch dem Supranaturalisten die Annahme historischer Mythen, durch welche doch die geschichtliche Auffassung der heiligen Erzählungen nicht ganz aufgehoben wird, weniger anstößig, als die Voraussetzung sogenannter philosophischer, bei welchen auch die letzte historische Grundlage zu fallen scheint. Kein Wunder daher, daß die Ausleger, wo sie den mythischen Gesichtspunkt in Anwendung brachten, fast durchaus nur von historischen Mythen sprachen; daß Bauer unter einer ziemlichen Anzahl von Mythen, die er aus dem N. T. namhaft macht, nur einen einzigen philosophischen hat; und daß ein Gemische von mythischer und natürlicher Erklärung entstand, welches noch widersprechender als die rein natürliche Auslegung war, deren Schwierigkeiten man hatte entgehen wollen. So glaubte Bauer [1]) die Erzählung von der Verheißung Jehova's an Abraham historisch-mythisch zu erklären, wenn er als die zum Grunde liegende Thatsache die annahm, daß Abraham bei Betrachtung des sternbesäten Himmels seine Hoffnung auf zahlreiche Nachkommenschaft neubelebt gefunden habe; ein Andrer meinte den mythischen Gesichtspunkt anzuwenden, wenn er von der Verkündigung der Geburt des Täufers zwar alles Wunderbare hinwegräumte, doch aber das Verstummen des Zacharias als historische Grundlage stehen ließ; [2]) ebenso legt Krug, [3]) nachdem er kaum versichert hatte, nicht die Materie der Geschichte (natürlich), sondern die Entstehung der Erzählung (mythisch) erklären zu wollen, der Erzählung von den Weisen aus Morgenland eine zufällige Durchreise orientalischer Kaufleute zum Grunde; am schreiendsten aber

[1]) Geschichte der hebräischen Nation, Thl. 1. S. 123.

[2]) E. F. über die zwei ersten Kapitel des Matthäus und Lukas. In Henke's Magazin, 5ten Bdes. 1tes Stück. S. 163.

[3]) In der angef. Abhandlung.

ist der Widerspruch, wenn man in einer Mythologie des N. T., wie die Bauer'sche, ein solches Nichtverstehen dessen, was ein Mythus ist, findet, daß z. B. bei den Eltern des Täufers wirklich eine lange, unfruchtbare Ehe angenommen, die Engelerscheinung bei Jesu Geburt durch ein feuriges Phänomen erklärt, bei seiner Taufe ein Blitz und Donnerschlag, sammt einer zufällig überhin fliegenden Taube, vorausgesetzt, bei der Verklärung ein Gewitter zum Grunde gelegt, und die Engel im Grabe des Auferstandenen zu weißen Leintüchern gemacht werden. Auch Kaiser, welcher über das Unnatürliche so mancher natürlichen Erklärungen Klage führt, läßt doch mit der, an sich nicht unrichtigen, Bemerkung, es wäre einseitig, alles Wunderbare im N. T. auf Eine und dieselbe Weise zu erklären, die natürliche Auslegung neben der mythischen in einem bedenklichen Umfange stehen. Erkenne man nur an, daß der alte Autor ein Wunder habe erzählen wollen, so sei die natürliche Erklärung oft gar wohl zulässig. Sie sei bald eine physicalisch-historische: wie bei der Erzählung vom Aussätzigen, welchem Jesus ohne Zweifel die nahe Genesung angesehen habe; bald eine psychologische: indem bei manchen Kranken der Ruf Jesu und das Vertrauen auf ihn das Meiste gewirkt habe; bald sei auch der Zufall in Rechnung zu bringen: indem, wenn in Jesu Gegenwart Scheintodte von selbst wieder zum Leben kamen, er als Ursache davon angesehen worden sei. Bei andern Wundergeschichten übrigens ist nach Kaiser die mythische Erklärung anzuwenden; nur daß er auch hier dem historischen Mythus viel mehr einräumt, als dem philosophischen. Die meisten Wunder des A. und N. T. sind nach Kaiser wirkliche Vorfälle, mythisch ausgeschmückt, wie die Erzählung vom Stater im Fischmaul, von der Verwandlung des Wassers in Wein, welcher letzteren nach ihm ursprünglich wohl ein humaner Scherz Jesu zum Grunde lag; Weniges nur ist rein nach jüdischen Ideen erdichtet, wie Jesu wundervolle Geburt, der Bethlehemitische Kindermord u. dgl. [4])

Gabler besonders machte auf den Mißgriff aufmerksam,

---

[4]) Kaiser's biblische Theologie. 1. Thl. S. 191 ff. (1813).

daß man bisher manchen philosophischen Mythus als historischen behandelt und so Thatsachen angenommen habe, welche niemals vorgefallen seien [5]). Zwar will er mit Recht ebensowenig lauter philosophische Mythen im N. T. annehmen, als lauter historische; sondern, einen Mittelweg einschlagend, je nach Beschaffenheit des Inhalts, bald die eine, bald die andre Art. Man müsse sich ebensosehr vor der Willkürlichkeit hüten, welche da bloß Philosopheme annehme, wo wirkliche Facta durchschimmern, als vor der entgegengesetzten Neigung, Manches natürlich und geschichtlich zu erklären, was doch nur zur mythischen Einkleidung gehöre. Namentlich, wenn die Ableitung eines Mythus aus einem Gedanken sehr leicht und natürlich ist, hingegen jeder Versuch, die reine Thatsache aus demselben hervorzusuchen, und dadurch die wunderbare Geschichte natürlich zu erklären, entweder sehr gekünstelt ist, oder gar in's Lächerliche fällt, so ist dies, nach Gabler, ein sicherer Beweis, daß man hier einen philosophischen, nicht einen historischen Mythus zu suchen hat. Die philosophisch-mythische Deutung, schließt er, sei überdieß in manchen Fällen weit weniger anstößig, als die Behandlung aus dem historisch-mythischen Gesichtspunkte [6]). — Bei dieser Neigung Gabler's zum philosophischen Mythus in Bezug auf die biblische Geschichte muß man sich wundern, wenn man sieht, wie er selbst in concreto nicht zu wissen scheint, weder was ein historischer, noch was ein philosophischer Mythus ist. Wenn er nämlich von den bisherigen mythologischen Erklärern des N. T. sagt, einige von ihnen sehen in der Geschichte Jesu nur historische Mythen, wie Dr. Paulus, andre lauter philosophische, wie der ungenannten E. F. in Henke's Magazin: so ist klar, daß er natürliche Erklärungen mit historisch-mythischer Auffassung verwechselt, denn in Paulus Commentar sind nur die ersteren zu finden; ebenso wiederum historische Mythen mit philosophischen, denn jene Abhandlung steht nach der oben mitgetheilten Probe so sehr nur auf dem hi-

---

[5]) Gabler's Journal für auserlesene theol. Literatur. 2, 1, S. 46.

[6]) Gabler's neuestes theolog. Journal, 7. Bd. S. 83. vgl. 397 und 409.

storisch-mythischen Standpunkte, daß man ihre Erklärungen sogar für natürliche halten könnte.

In Bezug auf die mosaische Geschichte sind de Wette's schlagende Ausführungen ebenso gegen die Willkür der historisch-mythischen, als der natürlichen Auffassung der Erzählungen gerichtet; in Bezug auf das N. T. erklärte sich gegen jeden Versuch, in den Mythen desselben noch eine historische Grundlage zu suchen, am entschiedensten der Ungenannte in Bertholdt's kritischem Journal [7]). Ihm schien auch der von Gabler vorgeschlagene Mittelweg zwischen ausschließender Annahme von historischen und von philosophischen Mythen nicht anwendbar zu sein, da zwar den meisten Nachrichten des N. T. etwas wirklich Geschehenes zum Grunde liegen möge, ohne daß es j. doch jetzt noch möglich wäre, es von der mythischen Beimischung zu sondern, und zu entscheiden, wie viel zu diesem, wie viel zu jenem Bestandtheile gehöre. Ebenso sprach Usteri die Ansicht aus, wie viel an den evangelischen Mythen geschichtliche Grundlage auf der einen, und poetische Symbolik auf der andern Seite sei, lasse sich nicht mehr unterscheiden; durch kein noch so scharfes kritisches Messer lassen sich diese beiden Elemente jetzt noch von einander sondern; höchstens könne es zu einer gewissen Wahrscheinlichkeit gebracht werden, daß bei der einen Sage mehr Historisches zum Grunde liege, bei einer andern mehr das Poetische und Symbolische vorherrsche.

Nun hieße es aber der Einseitigkeit derjenigen, welche mit der Ausziehung des geschichtlichen Gehaltes aus den mythischen Erzählungen der Schrift es allzu leicht nehmen, nur die entgegengesetzte Einseitigkeit gegenübergestellt, wenn um der erkannten Schwierigkeit der Operation willen an der Möglichkeit ihres Gelingens zum Voraus verzweifelt, mithin sämmtliche in der evangelischen Geschichte gefundene Mythen wenigstens insofern wie philosophische behandelt würden, als jeder Versuch, einen hi-

---

[7]) Ueber die verschiedenen Rücksichten, in welchen und für welche der Biograph Jesu arbeiten kann. In Bertholdt's krit. Journal, 5, S. 235 ff.

ſtoriſchen Reſt aus ihnen zu gewinnen, unterbliebe. Eben dieſe Einſeitigkeit aber glaubte man in meiner Kritik des Lebens Jeſu zu finden: weßwegen denn mehrere Beurtheiler dieſes Werkes ſich veranlaßt fanden, wiederholt auf die verſchiedenen Stufen und Miſchungsverhältniſſe zwiſchen dem Hiſtoriſchen und Ideellen aufmerkſam zu machen, in welchen der Mythus innerhalb ſeines eigenthümlichen Gebietes, der heidniſchen Religion und Urgeſchichte, auf und abſteige; eine Verſetzung mit Geſchichtlichem, welche auf dem Gebiete der chriſtlichen Urgeſchichte, den Zutritt des Mythusbegriffs in daſſelbe als zuläſſig vorausgeſetzt, jedenfalls in noch weit ſtärkerem Grade ſtattfinden müſſe. So unterſcheidet Ullmann nicht nur 1) philoſophiſchen und 2) hiſtoriſchen Mythus; ſondern von dieſem ſelbſt wieder, als in welchem immer noch die freie Bildung überwiege, 3) die mythiſche Geſchichte, bei der nun das hiſtoriſche Moment, wiewohl gleichfalls noch in das Ideale hineingebildet, das Uebergewicht erhalte; während wir 4) bei der Geſchichte mit ſagenhaften Beſtandtheilen das eigentlich hiſtoriſche Gebiet in der Art betreten, daß ſich nur noch einzelne Nachklänge aus dem mythiſchen darin vorfinden. Auch abgeſehen nun von dem Anſtoß und der Verwirrung, welche der für ein ganz anderes Religionsgebiet urſprünglich geſtempelte Ausdruck: Mythus, in ſeiner Anwendung auf das chriſtliche unausbleiblich mit ſich führe, wäre es nach Ullmann, dem hierin unter Andern auch Bretſchneider beiſtimmt, zugleich ſachgemäßer, nur von evangeliſcher Sage und von ſagenhaften Beſtandtheilen der chriſtlichen Urgeſchichte zu reden [8]).

Im Gegenſatze hiezu hat neueſtens George nicht nur die Begriffe von Mythus und Sage ſtrenger zu ſcheiden, ſondern auch den Evangelien, ſtatt des letztern, vielmehr den erſteren anzueignen geſucht. Im Allgemeinen, kann man ſagen, nennt er

---

8) Ullmann, Recenſ. meines L. J., in den theol. Studien und Kritiken. 1836, 3, S. 783 ff. Vergl Müller's Recenſion, ebendaſelbſt, S. 859 ff.; Tholuck, Glaubwürdigkeit, S. 54 ff.; Bretſchneider, Erklärung über die mythiſche Auffaſſung des hiſtoriſchen Chriſtus, Allg. KZtg. Juli 1837, S. 860 f.

Mythus nur den bisher sogenannten philosophischen, Sage aber das, was bis jetzt historischer Mythus hieß; dabei aber hat er, indem er beide Begriffe als Antipoden behandelt, sie mit einer Schärfe gefaßt, bei welcher wenigstens der Begriff des Mythus unstreitig gewonnen hat. Mythus ist ihm die Bildung einer Thatsache aus einer Idee heraus: Sage umgekehrt die Anschauung der Idee in und aus der Thatsache. Ein Volk, eine Religionsgemeinschaft, befindet sich in einem gewissen Zustande, in einem Kreise von Einrichtungen, deren Geist und Idee in ihm lebendig ist. Es findet sich getrieben, das Bewußtsein seiner Zustände durch die Vorstellung von ihrem Ursprunge zu vervollständigen. Aber dieser Ursprung liegt im Dunkel der Vergangenheit, oder genügt durch seine Unscheinbarkeit der Fülle der gegenwärtigen Empfindung und Idee nicht. Daher wirft sich nun von dem Lichte dieser Idee aus auf die dunkle Wand der Vergangenheit ein farbiges Bild jener Ursachen hinaus, welches jedoch nur ein vergrößerter Reflex der gegenwärtigen Wirkungen ist. Ist dieß die Entstehung des Mythus: so sind umgekehrt der Sage die Thatsachen — nur etwa in hie und da lückenhafter und verkürzter, oder auch zur Verherrlichung der Helden in vergrößerter Gestalt — gegeben; aber die Gesichtspunkte, aus welchen die Thatsachen aufzufassen sind, die Ideen, die ursprünglich in denselben lagen, sind in der Ueberlieferung verschwunden. Daher werden nun neue Ideen, aus dem jeweiligen Geiste der Zeiten, durch welche die Sage hindurchgeht, untergelegt; wie z. B. die nachmosaische Periode des jüdischen Volks, deren Idee in der That das allmählige sich Hinanheben zum reinen Monotheismus und zur Theokratie war, in der späteren Sage unter den entgegengesetzten Gesichtspunkt eines Abfalls von der mosaischen Religionsverfassung gestellt worden ist. Sofern es nicht fehlen kann, daß von einer so unhistorischen Idee aus nicht sofort auch die überlieferten Thatsachen hie und da umgestaltet, Lücken ausgefüllt, bedeutsame Züge hinzugesetzt werden sollten: so tritt hiemit an der Sage der Mythus wieder hervor; sowie, indem andrerseits der Mythus sich in der Ueberlieferung fortpflanzt, und dadurch theils unbestimmt und lückenhaft, theils in einzelnen Zügen, wie z. B.

Zahlen, übertrieben wird, der Mythus dem Einflusse der Sage verfällt, — und so beide in ihrem Ursprunge wesentlich verschiedene Bildungen sich kreuzen und mischen. Sofern nun aber, wenn aus dem lebendigen Eindrucke, der ursprünglichen Idee heraus, welche die erste Gemeinde von ihrem Stifter hatte, dessen Lebensgeschichte mythisch sich gebildet hat, diese, obwohl in unhistorischer Form, doch den wahren Inhalt der Idee von Christo darstellt; wenn hingegen die äußerlich wahren Thatsachen sagenhaft nicht nur verwaschen und hie und da vergrößert, sondern auch in ein falsches Licht gestellt, mit einer falschen Idee erfüllt wären, dann umgekehrt der wahre Gehalt des Lebens Jesu für uns verloren sein würde: so ist es nach George für den christlichen Glauben weit unverfänglicher, in den Evangelien mythische, als sagenhafte Bestandtheile anzuerkennen [9]).

Wir unsererseits, um die dogmatische Beziehung hier noch unbekümmert, bleiben für jetzt, in der Einleitung, einfach darauf gefaßt, in der evangelischen Geschichte möglicherweise sowohl mythische als sagenhafte Bestandtheile anzutreffen, und nehmen uns gleicherweise Beides vor, in der Ausziehung des etwanigen geschichtlichen Gehaltes aus den für mythisch erkannten Erzählungen weder durch rohes und mechanisches Abtheilen uns auf gleichen Boden mit den natürlichen Erklärern zu begeben, noch durch Verkennung jenes Gehaltes, wo er sich zeigt, die Geschichte hyperkritisch aufzulösen.

§. 11.

Der Begriff des Mythus nicht umfassend genug angewendet.

Aber nicht nur unrichtig gefaßt wurde der Begriff des Mythus bei seinem ersten Aufkommen unter den Theologen, sondern auch auf die biblische Geschichte nicht umfassend genug angewendet.

---

[9]) George, Mythus und Sage; Versuch einer wissenschaftlichen Entwicklung dieser Begriffe und ihres Verhältnisses zum christlichen Glauben. S. 11 ff. 108 ff.

Wie Eichhorn nur an der allererſten Schwelle der A. T.=lichen Urgeſchichte einen wirklichen Mythus anerkannte, alles Folgende aber als hiſtoriſch auf natürliche Weiſe erklären zu müſſen glaubte; wie man hierauf eine Zeitlang zwar im A. T. mythiſche Beſtandtheile zugab, aber im N. T. an nichts dergleichen denken mochte: ſo mußte, einmal in das N. T. zugelaſſen, der Mythus auch hier wieder lange an deſſen erſter Schwelle, der Kindheitsgeſchichte Jeſu, ſtehen bleiben, und jeder weitere Schritt wurde ihm ſtreitig gemacht. Ammon, der ungenannte E. F. in Henke's Magazin, Uſteri und Andere,[1]) machten einen bedeutenden Unterſchied geltend zwiſchen dem hiſtoriſchen Werthe der Nachrichten von Jeſu öffentlichem Leben und von ſeiner Kindheit. Die Geſchichte der letzteren könne unmöglich gleichzeitig geſchrieben ſein, da damals noch Niemand ſo ſehr auf Jeſum geachtet habe; ebenſowenig in ſeinen drei letzten Lebensjahren, weil ſie nicht den kämpfenden und leidenden, ſondern den verherrlichten Jeſus im Sinne habe: alſo könne ihre Abfaſſung erſt in die Tage nach ſeiner Auferſtehung fallen. Damals aber ließen ſich keine ſichern Nachrichten mehr über die Kindheit Jeſu einziehen: denn die Apoſtel waren nicht ſelbſt Genoſſen derſelben geweſen; Joſeph lebte wahrſcheinlich nicht mehr; der Maria, wenn ſie um die Zeit der Abfaſſung unſeres erſten und dritten Evangeliums noch am Leben war, hatten ſich doch indeſſen manche Umſtände in der Erinnerung herrlicher ausgemalt, und wurden noch mehr von denen, welche ihre Erzählungen vernahmen, nach ihren Meſſiasbegriffen verherrlicht; Manches bildete ſich auch ohne hiſtoriſche Nachrichten nach Zeitbegriffen und A. T.lichen Orakeln (wie von der ſchwanger werdenden Jungfrau) aus. Durch alles dieſes aber ſoll nach jenen Verfaſſern die Glaubwürdigkeit der Evangeliſten bei der folgenden Geſchichte des Lebens Jeſu nicht das Mindeſte ver-

---

[1]) S. Ammon's, §. 8. Anm. 8. angeführtes Programm. Aehnlich Haſe, Leben Jeſu, §. 32. (2te Aufl.); Tholuck, S. 208 ff.; Kern, die Hauptthatſachen der evangeliſchen Geſchichte, erſter Artikel, Tübinger Zeitſchrift für Theologie, 1836, 2, S. 39.

lieren. Ihr Zweck und ihre Aufgabe war bloß, eine sichere Geschichte der drei letzten Lebensjahre Jesu zu geben, und in dieser verdienen sie allen Glauben, weil sie theils selbst gegenwärtig gewesen waren, theils, was sie schrieben, aus dem Munde anderer glaubwürdiger Zeugen wissen konnten. — Diese Gränzlinie zwischen der Glaubwürdigkeit der evangelischen Geschichte des öffentlichen Lebens Jesu und der Fabelhaftigkeit seiner Jugendgeschichte wurde dadurch noch schärfer gezogen, daß manche Theologen geneigt waren, die beiden ersten Kapitel des Matthäus und Lukas, welche die Jugendgeschichte enthalten, als unächt und spätere Zusätze zu verwerfen. [2])

Wie den ersten Anfang, so faßten aber bald einige Theologen auch das letzte Ende der Lebensgeschichte Jesu, seine Himmelfahrt, mythisch auf: [3]) so daß dieselbe nun an ihren beiden äußersten Rändern von kritischen Zweifeln angefressen wurde, während ihr eigentlicher Kern, die Periode von der Taufe bis zur Auferstehung, immer noch unangetastet bleiben sollte; oder daß man, wie ein Recensent von Greiling's Leben Jesu sich ausdrückt, durch das Prachtthor der Mythe in die evangelische Geschichte hinein, und durch ein ähnliches wieder hinausfuhr, [4]) für das Dazwischenliegende aber mit den krummen und mühseligen Pfaden der natürlichen Erklärung sich begnügte.

Etwas mehr erweitert findet sich die Anwendung des mythischen Gesichtspunktes bei Gabler, [5]) mit dem neuerlich wieder Rosenkranz [6]) übereinstimmt, wenn er den Unterschied zwischen Wundern, die Jesus that, und solchen, die an ihm vorgingen, in der Art geltend macht, daß zwar die letzteren mythisch, die ersteren aber natürlich erklärt werden sollen. Gleich nachher

---

[2]) S. bei Kuinöl, Prolegom. in Matthaeum, §. 3, in Lucam §. 6.

[3]) Z. B. Ammon in der Diss.: Ascensus J. C. in coelum historia biblica, in seinen Opusc. nov. Röhr, Briefe über den Rationalism. S. 238 ff. 337.

[4]) In Bertholdt's krit. Journ. 5. Bd. S. 248.

[5]) Gabler's neuestes theol. Journal, Bd. 7. S. 395. Vgl. auch Röhr a. a. O. S. 202 ff.

[6]) Encyclopädie der theol. Wissenschaften, S. 161.

übrigens spricht Gabler wieder so, als ob er mit den oben erwähnten Theologen bloß die Wunder aus der Kindheit Jesu mythisch zu fassen gesonnen wäre; was eine Beschränkung des vorigen Gesichtspunktes ist, da zwar alle Kindheitswunder in unsern Evangelien an ihm vorgegangene (nicht von ihm gethane) sind, dergleichen aber auch in seinem folgenden Leben manche vorkommen. Ungefähr nach der Gabler'schen Unterscheidung von Wundern Jesu und an Jesu scheint auch Bauer in seiner hebräischen Mythologie die Auswahl dessen eingerichtet zu haben, was er im N. T. mythisch fassen zu dürfen glaubte, indem er nur die übernatürliche Empfängniß Jesu nebst den außerordentlichen Umständen bei seiner Geburt, die Scene bei der Taufe, die Verklärung, den Engel in Gethsemane und die am Grabe, mythisch behandelte; was zwar Wundergeschichten aus allen Theilen des Lebens Jesu, aber nur solche sind, die an Jesu vorgingen, nicht von ihm verrichtet wurden, obgleich auch jene nicht vollständig.

Eine in solcher Weise sich beschränkende Anwendung des Mythusbegriffs auf die Lebensgeschichte Jesu hat der schon mehrmals angeführte Verfasser der Abhandlung über die verschiedenen Rücksichten, in welchen der Biograph Jesu arbeiten kann, als unzulänglich und folgewidrig darzustellen sich bemüht. Der gemischte Gesichtspunkt, auf welchem die evangelische Erzählung zum Theil als reine Geschichte, zum Theil als mythisch betrachtet wird, verdankt nach ihm seinen Ursprung solchen Theologen, welche die Geschichte nicht aufgeben, und doch auch bei ihren klaren Resultaten sich nicht beruhigen mögen, und auf diesem Mittelwege beide Parteien vereinigen zu können meinen: ein eitles Bemühen, welches der strenge Supranaturalist verketzern, der Rationalist verlachen wird. Indem diese Vermittler, bemerkt der Verf., gerne begreiflich machen möchten, was nur irgend möglich ist, so ziehen sie sich alle die Vorwürfe zu, die man der natürlichen Erklärung mit Recht macht; indem sie aber auch noch der Mythe Raum geben, so trifft sie die Klage über Inconsequenz mit aller ihrer Schwere, der schlimmste Vorwurf, der einem Gelehrten gemacht werden kann. Ueberdieß sei das Verfahren dieser Eklektiker das allerwillkürlichste, da sie meist nach subjectiven

Gründen entscheiden, was der Geschichte, und was der Mythe angehören solle; wenigstens wissen die Evangelisten, die Logik und die ihr angehörige historische Kritik nichts von solchen Unterscheidungen. [7]) Demzufolge wendet diese Abhandlung den Begriff des Mythus auf den ganzen Umfang der Lebensgeschichte Jesu an, weist in allen Theilen derselben mythische Erzählungen oder wenigstens Ausschmückungen nach, und stellt nicht bloß die Wundererzählungen aus der Kindheit Jesu, sondern auch die aus seinem öffentlichen Leben, und nicht bloß die an ihm vorgegangenen, sondern auch die von ihm verrichteten Wunder unter die Kategorie des Mythischen.

Die ausgedehnteste Anwendung des Begriffs von philosophischem oder dogmatischem Mythus auf das Leben Jesu war schon 1799 in der anonymen Schrift über Offenbarung und Mythologie gemacht worden. Das ganze Leben Christi, heißt es hier, was er im Allgemeinen thun sollte und wollte, war lange vorher in der Idee und Anschauung der Juden abgezeichnet. Jesus als Individuum war nicht so da, lebte nicht wirklich so, wie er nach den Erwartungen jenes Volkes gelebt haben sollte. Nicht einmal das, worin alle Annalen, die seine Thaten berichten, übereinstimmen, ist durchaus wirkliche Thatsache. Aus verschiedenen Volksbeiträgen bildete sich eine Volksstimme von seinem Leben, und nach dieser erst sind die Evangelien gemacht. [8]) Freilich bemerkte dagegen ein Recensent, der Verfasser scheine doch weniger Historisches anzunehmen, als den Erzählungen wirklich zum Grunde liege; er hätte besser gethan, sich durch nüchterne Kritik des Einzelnen, als durch einen allgemeinen Skepticismus, leiten zu lassen. [9])

Allerdings, wie es oben bei der Fassung des Mythusbegriffs zu viel war, in den Mythen des N. T. zum Voraus auf jede geschichtliche Grundlage zu verzichten: so wäre es hier in seiner An-

---

[7]) A. a. O. S. 243 f.

[8]) S. 103 f.

[9]) In Gabler's neuestem theolog. Journal, Bd. 6. 4tes Stück. S. 350.

wendung zu weit gegangen, wenn zwischen der Kindheitsgeschichte Jesu und der seines öffentlichen Lebens jeder Unterschied in Bezug auf die Denkbarkeit von Mythen in denselben geläugnet würde. Sieht man auf die äußere Möglichkeit, so haben zwar diejenigen, welche die Entstehung der Evangelien so nahe als möglich zum Tode Jesu hinaufrücken, und die Verfasser derselben in möglichst unmittelbare Berührung mit den Hauptpersonen dieser Geschichte, auch mit der Familie Jesu, setzen — diese zwar haben zu einer solchen Unterscheidung, streng genommen, kein Recht. Man sehe nur, wie Tholuck sich verwirrt, indem er ausführt, von den Hauptzeugen der Kindheit Jesu sei, als Lukas mit Paulus in Jerusalem und Cäsarea sich aufgehalten und sein Evangelium geschrieben habe, Joseph aller Wahrscheinlichkeit nach längst todt gewesen, und müßten wir dasselbe auch von Maria annehmen, setzt er hinzu, so blieben nur mittelbare Quellen übrig. [10]) Nun hat aber derselbe Verfasser weiter oben vielmehr wahrscheinlich zu machen gesucht, daß Maria damals noch am Leben, und für Lukas — noch mehr ohnehin für Matthäus — zu sprechen gewesen: [11]) mithin hatten beide Evangelisten auch für die Kindheitsgeschichte die unmittelbarste Quelle, und es fällt auf diesem Standpunkte die Berechtigung weg, zwischen den früheren und späteren Theilen der Geschichte Jesu einen solchen Unterschied in Bezug auf die Glaubwürdigkeit zu machen. Dagegen ist von demjenigen Standpunkte aus, welcher die Abfassung der Evangelien in spätere Zeiten setzt, in denen keine Zeugen der Kindheit Jesu mehr befragt werden konnten, ein solcher Unterschied in Bezug auf die äußere Möglichkeit des Mythischen nicht zu verkennen. War von Anfang an, wie A. G. 1, 22. lehrt, auf die Begebenheiten vor der Taufe Jesu in der Gemeinde kein Gewicht gelegt, mithin die Quellen über diesen Zeitraum, so lange sie noch flossen, wenig ausgebeutet worden: so war, als man später auch hierüber Nachrichten haben wollte, die Gefahr, nach mythischen Darstellungen zu greifen, ungleich größer, als bei dem

---

[10]) Tholuck, S. 208 f.

[11]) Ebendas. S. 152 f.

öffentlichen Leben Jesu, über welches man theils mehrere Quellen, und diese länger, gehabt, theils dieselben von Anfang an sorgfältiger ausgebeutet hatte. In Bezug auf den Schluß des Lebens Jesu, die Himmelfahrt, muß Tholuck ohnehin auf einen solchen Unterschied verzichten, und erklärt daher mit Recht, wenn die Garantie der Augenzeugen zu schwach sei, den Schlußstein zu schützen, so sei nicht einzusehen, wie sie dem übrigen Gebäude Sicherheit zu verleihen im Stande sein solle.

Ist so, auf die äußeren Verhältnisse gesehen, die Möglichkeit des Mythischen für die Kindheitsgeschichte größer als für die folgende: so liegt darin für diese doch noch lange keine Unmöglichkeit, und es mag, bis von der Möglichkeit des Mythischen in den Evangelien überhaupt ausführlicher gehandelt werden kann, genügen, auf die innere Beschaffenheit der Erzählungen aus der Zeit vor und nach der Taufe Jesu hinzuweisen, welche einander einem großen Theile nach so ähnlich sind, daß man nicht bloß auf einer Seite, sondern nur entweder auf beiden oder auf keiner von beiden, Mythisches anerkennen darf. Beiderseits Wunderbares, Engelerscheinungen, Weissagungen, und in der Erzählung und Darstellung der gleiche Geist und Ton. Auch aus der Geschichte des öffentlichen Lebens Jesu also läßt sich das Mythische nicht ausschließen, wenn man es in der Jugendgeschichte anerkannt hat: sondern sowohl vom Anfang als vom Ende dringt es mit Macht auch in den Kern der evangelischen Geschichte ein. Setzt man nämlich von vorne herein die Taufe Jesu durch Johannes als den Endpunkt des Mythischen: so ist nicht nur diese selbst noch mythisch erzählt, sondern es folgt auf sie die von Vielen gleichfalls mythisch gefaßte Versuchungsgeschichte; einmal aber durch jene Pforte eingedrungen, weiß ich nicht, ob der Mythusbegriff nicht auch noch andere Erzählungen aus der Periode des öffentlichen Lebens Jesu sich vindiciren wird, wie das Wandeln auf dem Meer, den Stater im Fischmaul u. dgl. Ebenso, wenn man am Ende der Geschichte Jesu zwar die Himmelfahrt mit ihren Engeln der mythischen Auffassung preisgeben will: so findet sich doch auch in der Engelerscheinung am Grabe des Auferstandenen etwas

Analoges, und noch weiter zurück in dem Engel in Gethsemane etwas, das deutlich nach Legende schmeckt, endlich selbst die am Anfange der Leidensverkündigung stehende Verklärungsgeschichte will sich so wenig als die Himmelfahrt einer historischen Auffassung bequemen: so daß, jener willkürlichen Gränzmarken spottend, das Mythische auf allen Punkten der Lebensgeschichte Jesu zum Vorschein kommt. Womit übrigens keineswegs gesagt sein soll, daß es überall gleich dicht stehen werde: vielmehr ist zum voraus wahrscheinlich, daß in demjenigen Theile des Lebens Jesu, welchen er am Lichte der Oeffentlichkeit zubrachte, mehr geschichtlicher Boden zu finden sein wird, als in dem Abschnitte, der ihm im Dunkel des Privatlebens verflossen war.

§. 12.

Bestreitung der mythischen Ansicht von der evangelischen Geschichte.

Durch den im Bisherigen dargelegten mythischen Gesichtspunkt für die biblische Geschichte hatte man sich der alten allegorischen Auslegung wieder genähert. Denn während die natürliche Erklärungsweise der Rationalisten sammt der schmähenden der Naturalisten der Richtung angehört, welche mit Aufopferung des göttlichen Gehaltes der heiligen Geschichte die leere historische Form derselben festhält: so geht die mythische wie die allegorische darauf aus, lieber umgekehrt mit Aufopferung der historischen Wirklichkeit des Erzählten seine absolute Wahrheit festzuhalten. Nach der den beiden letzteren Erklärungsarten (wie auch der moralischen) zum Grunde liegenden Ansicht gibt der Geschichtschreiber zwar etwas scheinbar Geschichtliches: aber ihm bewußt oder unbewußt [1]) hat ein höherer Geist dieses

---

[1]) Nach Philo hat Moses selbst den tieferen Sinn seiner Schriften beabsichtigt, s. Gfrörer, 1, S. 94; auch nach Origenes Comm. in Joann. Tom. 6, §. 2. Tom. 10, §. 4., hat der Prophet und Evangelist ein gewisses Bewußtsein des tieferen Sinns seiner Worte und Erzählungen: der mythischen Ansicht zufolge wird sich der Berichterstatter der in seiner Erzählung verkörperten Idee nicht rein als solcher, sondern nur in der Form jener Erzählung bewußt. Das Nähere hierüber unten, §. 14.

Hiſtoriſche als bloße Hülle eines Ideellen, einer religiöſen Vorſtellung, zubereitet, und nur der weſentliche Unterſchied findet zwiſchen den zuletzt angeführten Erklärungsweiſen ſtatt, daß nach der allegoriſchen dieſer höhere Geiſt unmittelbar der göttliche ſelbſt, nach der mythiſchen der Geiſt eines Volks oder einer Gemeinde (nach der moraliſchen in der Regel der des auslegenden Subjectes) iſt, und ſomit die Erzählung nach der erſteren Anſicht aus übernatürlicher Eingebung ſich herſchreibt, nach der andern auf dem natürlichen Wege der Sagenbildung ſich entwickelt hat; womit noch dieſes zuſammenhängt, daß die allegoriſche Auslegung (und die moraliſche) mit der ungebundenſten Willkür jeden Gedanken, den ſie für gotteswürdig (moraliſch) hält, der Geſchichte als Inhalt unterſchieben kann: wogegen die mythiſche durch die Rückſicht auf die Angemeſſenheit an den Geiſt und die Vorſtellungsweiſe eines Volks und einer Zeit in Aufſuchung der den Erzählungen zum Grunde liegenden Ideen gebunden iſt.

Gegen dieſe neue Anſicht von der heiligen Geſchichte ſprachen ſich übrigens beide Parteien, Orthodoxe, wie Rationaliſten, aus. Gleich Anfangs, ſo lange die mythiſche Auffaſſung noch innerhalb der Gränzen der A. T. lichen Urgeſchichte ſtand, hat ſich von erſterer Seite namentlich Heß gegen dieſelbe geäußert. [2]) So unglaublich man es finden mag, ſo läuft doch der ganze Inhalt ſeiner ziemlich umfangreichen Abhandlung auf die drei Schlüſſe hinaus, welche jede weitere Bemerkung überflüſſig machen, außer der, daß Heß keineswegs der letzte Orthodoxe war, welcher die mythiſche Erklärungsart durch ſolche Waffen bekämpfen zu können meinte. 1) Mythen ſind uneigentlich zu verſtehen; nun wollen aber die bibliſchen Geſchichtſchreiber eigentlich verſtanden ſein: folglich erzählen ſie keine Mythen. 2) Mythologie iſt etwas Heidniſches; die Bibel iſt ein chriſtliches Buch: alſo enthält ſie keine Mythologie. Der dritte Schluß

---

[2]) Gränzbeſtimmung deſſen, was in der Bibel Mythus u. ſ. f., und was wirkliche Geſchichte iſt. In ſeiner Bibliothek der heiligen Geſchichte, 2. Bd. S. 155 ff.

ist verwickelter, und, wie sich unten zeigen wird, auch mehrsagend: Wenn bloß in den ältesten biblischen Büchern, die weniger historisch verbürgt sind, Wunderbares vorkäme, in den späteren aber nicht mehr, so könnte man das Wunderbare für ein Kennzeichen des Mythischen halten; nun aber kommt das Wunderbare in den späteren, unläugbar historischen Büchern noch ebenso vor, wie in den frühsten: folglich kann es nicht als ein Kriterium des Mythischen gelten. Selbst die schaalste natürliche Erklärung, wenn sie nur noch etwas von Geschichte stehen ließ, mochte sie auch jeden höheren Inhalt derselben vernichten, war diesen Orthodoxen noch lieber, als die mythische Auslegung. Das Schlechteste von natürlicher Deutung ist doch gewiß jene Eichhorn'sche Ansicht von dem Baume der Erkenntniß als einem Giftbaume, indem hier die Erzählung vom Sündenfall in dem Stande der tiefsten Erniedrigung und Entäußerung von ihrem absoluten Gehalte erscheint; wogegen desselben Gelehrten spätere mythische Erklärung der Erzählung einen immerhin anständigen Gedankeninhalt in derselben findet. [3]) Dennoch erklärte sich Heß mit der ersteren Deutung weit mehr zufrieden, und nahm sie gegen die spätere, mythische, in Schutz: [4]) — so gewiß ist es, daß einem solchen Supranaturalismus nach der Weise der Kinder die farbige historische Hülse, auch ausgeleert von jedem göttlichen Gehalte, doch immer noch weit lieber ist, als der reichste Inhalt, welchem man jenen bunten Rock ausgezogen.

Später war es namentlich de Wette's kühne Durchführung des mythischen Standpunkts durch die mosaischen Bücher, sein entschiedenes Sichlossagen von der Halbheit der sogenannten historisch-mythischen, in der That aber natürlichen, Auffassung, sein strenges Verzichtleisten auf jeden sichern geschichtlichen Rest in diesen Erzählungen — was vielfachen Widerspruch hervorrief. [5]) Während die Einen, wie Steudel, die mythische

---

[3]) S. o. §. 6.

[4]) Bibl. d. h. G. 2, S. 251 f.

[5]) Namentlich in den Schriften: Meyer, Apologie der geschichtlichen Auffassung der historischen Bücher des A. T., besonders des Penta-

Auffassung biblischer Erzählungen überhaupt verwarfen, und auf Festhaltung der strenggeschichtlichen, und zwar im supranaturalistischen Sinne, drangen: [6]) wollten Andere, wie Meyer, von de Wette nur wenigstens wieder bis zu Vater eingelenkt wissen, der doch noch den Versuch offen gelassen habe, aus der mythischen Einkleidung einzelne, wenn gleich nur wahrscheinliche, historische Data zu gewinnen. Wenn das Sonderbare, Irrationale mancher Geschichten, auf deren Erdichtung wohl Niemand verfallen sein würde, die Ungleichmäßigkeit und Lückenhaftigkeit der Erzählung und andere Gründe, eine geschichtliche Grundlage des Pentateuchs nicht verkennen lassen: so müssen auch bescheidene und behutsame Versuche erlaubt sein, diese Grundlage für den einzelnen Fall wenigstens annähernd auszumitteln. Vor dem Rückfalle in die Ungereimtheit natürlicher Erklärer werden hiebei, wie Meyer hofft, den historischen Mythiker folgende Vorsichtsmaßregeln bewahren: die aber vielmehr auf's Neue zeigen, wie schwer dieser Rückfall zu vermeiden ist. 1) Man sondere ab, was sich als Charakter mythischer Darstellung im Gegensatze von historischer zum Voraus zeigt: das Außerordentliche, Wunderbare, die unmittelbare göttliche Einwirkung, auch die religiöse Teleologie des Erzählers. 2) Man gehe vom Einfacheren zum Verwickelteren fort: man lege einen Fall zum Grunde, wo dieselbe Thatsache doppelt erzählt, und zwar in dem einen Berichte wunderhaft, im andern natürlich dargestellt ist; wie die Auswahl der Aeltesten durch Moses 4 Mos. 11, 16 f. als Eingebung Jehova's, 2 Mos. 18, 14 ff. als Rath des Jethro gegeben wird. Nach diesem Maßstabe ziehe man sofort von den bekannten Entschlüssen des

---

teuchs, im Gegensatz gegen die bloß mythische Deutung des letztern; Fritzsche, Prüfung der Gründe, mit welchen neuerlich die Aechtheit der Bücher Mosis bestritten worden ist; Kelle, vorurtheilsfreie Würdigung der mosaischen Schriften; vergl. die Recensionen von Steudel, in Bengel's Archiv, i, 1, S. 113 ff. 228 ff. 244 ff.

[6]) Mit Gründen und Auskünften, von welchen ich in meinen Streitschriften, 1, S. 4 f. 30 f. 70. 77. 83 — 87., auch 102 — 114., Proben gegeben habe.

Noah, Abraham, Moses u. A., gleichfalls die göttliche Anregung ab (ein Verfahren, welches der oben angeführte Tadel de Wette's in vollem Maße trifft). 3) Die zum Grunde liegende Thatsache werde möglichst einfach und allgemein, ohne Bestimmung der Nebenumstände, gefaßt (auch das ist schon zu viel, wo gar keine Thatsache zum Grunde liegt). Z. B. die Erzählung von der Sündfluth reducire man so: Bei einer großen Ueberschwemmung in Vorderasien kamen viele, der Sage nach böse (hiebei schon die Teleologie nicht abgezogen), Menschen um; Noah, der Vater Sem's, ein gottseliger Mann (wie oben!) rettete sich schwimmend. Die näheren Umstände dieser Rettung aber, die Beschaffenheit des etwaigen Fahrzeugs u. s. f., unterlasse man zu bestimmen, um nicht in Willkürlichkeiten zu verfallen. Ebenso in Bezug auf die Geburt Isaak's begnüge man sich, zu sagen: Der Wunsch und die Hoffnung des begüterten und religiösen Emir's, Abraham, von seiner Ehefrau, Sara, noch einen Leibeserben zu sehen, ging ungewöhnlich und für Andere unerwartet spät in Erfüllung (wogegen wiederum de Wette's Einwendungen vollkommen gelten).

In ähnlicher Weise, nur noch ausschließender, erkärte sich auch Eichhorn in seiner Einleitung in das A. T. gegen den Standpunkt von de Wette. So unangenehm es nämlich den Orthodoxen war, durch die aufkommende mythische Erklärungsweise in ihrem historischen Glauben gestört zu werden: so waren doch die Rationalisten nicht minder ungehalten, daß das verschlungene Gewebe ihres Pragmatismus durch dieselbe zerrissen, und die Kunststücke ihrer natürlichen Auslegung nun mit Einemmale für verlorene Mühe erklärt werden sollten. Nur ungern läßt Dr. Paulus die Ahnung an sich kommen, daß man in Bezug auf seinen Commentar vielleicht ausrufen werde: Wozu alle die Mühe, dergleichen Legenden historisch zu erklären? wie sonderbar, daß man Mythen wie Geschichte behandeln, wunderbare Dichtungen nach dem Causalgesetze sich begreiflich machen will! [7]) Der Quälerei seiner natürlichen Er-

---

[7]) Exegetisches Handbuch, 1, a, S. 1. 71.

klärungen gegenüber erscheint dem genannten Theologen die mythische Auffassungsweise nur als eine Geistesträgheit, welche mit der evangelischen Geschichte auf dem leichtesten Wege fertig zu werden wünsche, deßhalb alles Wundersame und Schwerverständliche durch das dunkle Wort: Mythus, auf die Seite schiebe, und, um sich der Mühe der Sonderung des Wunderbaren vom Natürlichen, des Factums vom Urtheil, zu überheben, die ganze Erzählung in die camera obscura alter heiliger Sage zurückstelle. [8])

Mit noch stärkerer Mißbilligung hatte sich Greiling gegen Krug's Empfehlung der genetischen, d. h. mythischen, Wundererklärung ausgesprochen; aber es war ihm begegnet, fast mit jedem Streiche, den er auf diese führen wollte, vielmehr seine eigene, natürliche Auslegungsweise zu treffen. Unter allen Versuchen, meinte er, dunkle Stellen des A. T. aufzuklären, könne schwerlich einer der ächthistorischen Auslegung, der Ausmittelung der eigentlichen Thatsachen und ihrer verständigen Absicht, nachtheiliger sein (d. h. dem Fürwitz natürlicher Erklärer mehr Abbruch thun), als der Versuch, mit Hülfe einer dichtenden Phantasie (so verhält sich die des natürlichen Erklärers, wenn er Nebenumstände einschiebt, von welchen im Text keine Spur ist; der mythische Erklärer verhält sich nicht dichtend, sondern nur Dichtung erkennend und aufdeckend) der Geschichtserzählung aufzuhelfen. Eine solche unnöthige, willkürliche Dichtung der Phantasie ist nach Greiling die genetische oder formelle Erklärungsart der Wunder (setzt man noch einen grübelnden Verstand dazu, so ist genau die natürliche Erklärung geschildert). Viele Thatsachen, die sich als solche wohl noch retten lassen, heißt es weiter, werden dadurch entweder in das Fabelland gespielt, oder an deren Stelle selbsterfundene Dichtungen gesetzt (mit Unterschiebung solcher Dichtungen gibt sich nur etwa die historisch-mythische Erklärungsweise ab, aber auch sie nicht als solche, sondern sofern sie mit der natürlichen

---

[8]) A. a. O. S. 4. Vergl. gegen diesen Vorwurf meine Streitschriften, 1, S. 70 f.

sich vermischt). Namentlich eine Erklärung der Wunder, meint Greiling, dürfe das Factum selbst nicht verändern, und durch die Auslegung taschenspielerisch ein anderes unterschieben (was nur die natürliche Erklärung thut): sonst würde ja das dem Verstand anstößige Object nicht erklärt, sondern das vorausgesetzte Factum geläugnet; womit die Aufgabe nicht gelöst wäre (es ist falsch, zu behaupten, daß ein Factum zur Erklärung vorliege; was unmittelbar vorliegt, ist nur ein Bericht, von welchem erst ausgemacht werden muß, ob ihm ein Factum zum Grunde liegt, oder nicht). Statt dessen müssen nach dem angeführten Gelehrten namentlich die von Jesu verrichteten Wunder natürlich, näher psychologisch, erklärt werden; wobei man dann am wenigsten Ursache habe, die erzählten Thatsachen zu verändern, zu beschneiden, mit Dichtungen so lange zu versetzen, bis sie selbst zur Dichtung werden (mit welchem Rechte dieß der natürlichen Erklärungsweise nachgerühmt wird, geht schon aus dem Bisherigen hervor). [9])

Ein eigenes Werk über die Unzulässigkeit der mythischen Auffassung des Historischen im N. T. hat neuestens Heydenreich geschrieben. Er geht theils die äußeren Zeugnisse über den Ursprung der Evangelien durch, und findet mit ihrer hiedurch belegten Abkunft von Aposteln und Apostelschülern die Annahme mythischer Elemente in denselben unverträglich; theils untersucht er die Beschaffenheit ihrer Darstellungen, und findet diese der Form nach so schlicht und einfach, und doch so ausführlich und genau, wie man es nur von Augenzeugen oder solchen, die diesen nahe standen, erwarten könne; dem Inhalt nach aber auch diejenigen Erzählungen, welche einen wunderhaften Charakter haben, so gotteswürdig, daß nur Wunderscheue veranlassen könne, an ihrer historischen Wahrheit zu zweifeln. Ob nämlich gleich Gott für gewöhnlich nur mittelbar auf die Welt einwirke, so werde doch, meint Heydenreich, hiedurch nicht ausgeschlossen, daß er nicht bisweilen ausnahmsweise auch unmittelbar auf dieselbe sollte wirken können, sobald

---

[9]) Greiling in Henke's Museum, 1, 4, S. 621 ff.

er es zur Erreichung eines beſo
es wird ſofort an den einzeln
Reihe nach gezeigt, wie ihnen
derſpreche, und an den einzeln
ihnen gerade ein göttliches Ein
ſchicklich geweſen ſei.

Doch dieſe und ähnliche Ein
Auffaſſung evangeliſcher Erzähl
neueren Evangeliencommentare
Schriften gegen meine Bearbeit
werden im Folgenden von ſelbſt
gung finden.

§.

Möglichkeit von Mythen im N

Die Behauptung, daß in
ſich finden, läuft freilich dem B
ſten geradezu entgegen. Dieſer
liche Gemeinſchaft eingeſchränkt
gar nicht anders, als daß, was
zählen, buchſtäblich ſo geſchehen
fel, ſtört ihn keine Reflexion.
weitert, daß er ſeine Religion
mit dieſen vergleicht, ſo geſtalt
was die Heiden von ihren Göt
ihrem Propheten erzählen, ſei
die bibliſchen Bücher von den
übrigen Gottesmänner, das ſei
meinen Vorſtellung auch in d
das Chriſtenthum unterſcheide ſi
nen dadurch, daß es nicht, wie
eine hiſtoriſche Religion ſei.

So jedoch, ohne nähere Be
dieſer Satz bloßes Erzeugniß
duums in der ihm anerzogenen

Digitized by Google

sich zu dieser in ein anderes als affirmatives, zu den übrigen in ein anderes als negatives Verhältniß zu setzen; ein Vorurtheil ohne allen wissenschaftlichen Werth, das sich bei der ersten Erweiterung des geschichtlichen Blickes von selbst auflöst. Denn versetzen wir uns nun in eine andere Religionsgemeinschaft: so meint der gläubige Mohammedaner, nur in seinem Koran Wahres anzutreffen, in unserer Bibel aber großentheils Fabelhaftes; der heutige Jude sieht nur im A. T. eine wirkliche, göttliche, Geschichte, im N. T. aber nicht, und eine ähnliche Bewandtniß hat es mit den Bekennern der meisten heidnischen Religionen vor der Periode des Synkretismus gehabt. Wer soll nun Recht haben? Alle zusammen unmöglich, da ihre Behauptungen einander ausschließen. Aber welcher Einzelne? Jeder behauptet es von sich; die Ansprüche sind gleich: was soll nun entscheiden? Der Ursprung der einzelnen Religionen? Jede schreibt sich einen göttlichen zu: nicht nur die christliche will vom Sohne Gottes, und die jüdische von Gott durch Moses; sondern auch die mohammedanische von einem Propheten aus unmittelbarer göttlicher Offenbarung gestiftet sein, und ebenso führten die Griechen ihre Culte auf die Einsetzung durch Götter zurück.

„Aber dieser göttliche Ursprung ist bei keiner so urkundlich belegt als bei der hebräischen und christlichen Religion; während die Mythenkreise bei Griechen und Römern aus Sammlungen unverbürgter Sagen bestehen: ist die biblische Geschichte von Augenzeugen, oder doch von solchen geschrieben, welche einerseits durch ihr Verhältniß zu Augenzeugen in den Stand gesetzt waren, die Wahrheit zu berichten, und deren offenkundige Rechtschaffenheit andrerseits an dem Vorhandensein des guten Willens hiezu nicht zweifeln läßt.“ — Allerdings würde es für die Glaubwürdigkeit der biblischen Geschichte von entscheidendem Gewichte sein, wenn es bewiesen wäre, daß sie von Augenzeugen, oder doch nahen Zeitgenossen der Begebenheiten, beschrieben sei; denn, obwohl auch bei Augenzeugen Irrthümer und also falsche Berichte sich einschleichen können: so hat doch die Möglichkeit absichtslosen Irrthums (der absichtliche Betrug

macht sich ohnehin leicht bemerklich) hier ungleich engere Gränzen, als wo der Erzähler durch einen längeren Zeitraum von den Begebenheiten getrennt ist, und seine Nachrichten aus dem Munde Anderer schöpfen muß.

Doch diese angebliche Augenzeugenschaft oder Zeitnähe der biblischen Schriftsteller in Bezug auf die von ihnen erzählten Begebenheiten ist vorerst gleichfalls nur Vorurtheil, das seine nächste Veranlassung in den Ueberschriften hat, welche die biblischen Bücher in unserem Kanon führen. Da ist jenen Büchern, welche den Auszug der Israeliten aus Aegypten und ihre Wanderung durch die Wüste beschreiben, der Name des Moses vorgesetzt, welcher hiebei ihr Führer war, also freilich, wenn er nicht absichtlich lügen wollte, eine wahre Geschichte dieser Begebenheiten liefern mußte, und wenn sein Verhältniß zur Gottheit, wie es in diesen Büchern beschrieben wird, historisch ist, wohl auch vermöge desselben die frühere Geschichte glaubhaft wiederzugeben im Stande war. Ebenso bei den Berichten über das Leben und die Schicksale Jesu lauten zwei Ueberschriften auf Matthäus und Johannes, zwei Männer, welche die öffentliche Wirksamkeit Jesu, deren Augenzeugen sie nahezu vom Anfange bis zum Ende gewesen waren, auf's Glaubwürdigste beschreiben, und theils vermöge ihres vertrauten Umgangs mit Jesu und dessen Mutter, theils vermöge des höheren, belehrenden und erinnernden Beistandes, welchen, dem Einen von ihnen zufolge, Jesus seinen Jüngern verheißen haben soll, auch über die Begebenheiten seiner Jugend, von welchen der Andere einige berichtet, Kunde erhalten konnten.

Allein wie wenig auf die Ueberschriften zu geben ist, welche alte, namentlich heilige, Schriften auf der Stirne tragen, ist theils an sich leicht einzusehen, theils in Bezug auf die biblischen Bücher längst erwiesen. In den angeblichen Büchern Mosis ist auch dessen Tod und Begräbniß gemeldet: wer glaubt heut zu Tage noch, daß dieß Moses selbst auf prophetische Weise im Voraus geschrieben habe? Unter den Psalmen tragen manche den Namen Davids, welche das Unglück des Exils voraussetzen, und Daniel, einem Juden des babylonischen Exils,

werden Weissagungen in den Mund gelegt, die nicht vor Antiochus Epiphanes geschrieben sein können. Es ist ein unumstößlicher Satz der Kritik, daß die Ueberschriften der biblischen Bücher an sich vorerst nichts als bald das Vorgeben des Verfassers, bald aber auch nur die Meinung des jüdischen oder christlichen Alterthums, über den Ursprung derselben enthalten: Punkte, von welchen der erste nichts beweisen kann; bei dem zweiten aber Alles auf folgende Stücke ankommt: 1) wie alt diese Meinung sei, und von was für Gewährsmännern sie ausgehe? und 2) wiefern die Beschaffenheit der in Frage stehenden Schriften mit derselben übereinstimme? jenes die sogenannten äußeren, dieses die inneren Gründe für die Aechtheit der biblischen Bücher. In Bezug auf die Evangelien nun, mit welchen wir es hier allein zu thun haben, hat die ganze folgende Arbeit keinen andern Zweck, als im Einzelnen die Glaubwürdigkeit ihrer Erzählungen, und damit auch die Wahrscheinlichkeit oder Unwahrscheinlichkeit ihres Ursprungs von Augenzeugen, oder überhaupt genau Unterrichteten, aus inneren Gründen zu untersuchen; die äußeren Zeugnisse hingegen mögen hier in der Einleitung, doch nur insoweit, geprüft werden, als nöthig ist, um einzusehen, ob sie für sich ein bestimmtes Ergebniß liefern, welches mit dem der inneren Gründe möglicherweise in Streit gerathen könnte; oder ob sie, für sich unzulänglich, die Entscheidung der Untersuchung nach inneren Gründen überlassen.

Am Ende des zweiten Jahrhunderts n. Ch. waren, wie wir aus den Schriften der drei Kirchenlehrer, Irenäus, Klemens von Alexandrien und Tertullian ersehen, unsere vier Evangelien als Schriften von Aposteln und Apostelschülern in der rechtgläubigen Kirche anerkannt, und aus der Mehrzahl anderer ähnlichen Producte als die ächten Nachrichten über Jesum ausgeschieden. Das erste nach der Ordnung unseres Kanon sollte von Matthäus, der in sämmtlichen Katalogen als einer der zwölf Apostel vorkommt; das vierte von Johannes, dem Lieblingsjünger des Herrn; das zweite von Markus, dem Dolmetscher des Petrus; das dritte von Lukas, dem Begleiter des

Paulus verfaßt sein.[1]) Doch auch von älteren Schriftstellern sind uns, theils in deren eigenen Werken, theils in Anführungen anderer, Zeugnisse hiefür erhalten.

Auf das erste Evangelium wird gewöhnlich das Zeugniß bezogen, welches wir von Papias, Bischof von Hierapolis, haben, der Ἰωάννου (wahrscheinlich des Presbyters) ἀκουστὴς gewesen, und unter Marc Aurel (161—180) Märtyrer geworden sein soll[2]), daß der Apostel Matthäus τὰ λόγια (τὰ κυριακὰ) aufgeschrieben habe.[3]) Auf die Wortbedeutung von λόγια dringend, hat neuestens Schleiermacher hierunter nur eine Sammlung der Reden Jesu verstehen wollen;[4]) allein, wo Papias von Markus spricht, gebraucht er, wie es scheint, σύνταξιν τῶν κυριακῶν λογίων ποιεῖσθαι und τὰ ὑπὸ τοῦ Χριστοῦ ἢ λεχθέντα ἢ πραχθέντα γράφειν als Wechselbegriffe: woraus hervorgehen würde, daß auch jenes eine die Thaten und Schicksale Jesu mit umfassende Schrift bezeichnete,[5]) und die Kirchenväter Recht hätten, das Zeugniß des Papias von einer vollständigen Evangelienschrift zu verstehen.[6]) Dieselben bezogen nun zwar dieses Zeugniß bestimmt auf unser erstes Evangelium; allein auf dieses findet sich in den Worten des apostolischen Vaters nicht nur keine Hinweisung, sondern unmittelbar identisch mit demselben kann die Apostelschrift, von welcher er spricht, schon deßwegen nicht sein, weil nach der Angabe des Papias Matthäus ἑβραΐδι διαλέκτῳ schrieb: und daß unser griechischer Matthäus eine Uebersetzung dieser hebräischen Urschrift sei, wird von den Kirchenvätern bloß vorausgesetzt.[7]) Aussprüche Jesu nun und Erzählungen über denselben, welche mehr oder min-

---

[1]) S. die Stellen bei de Wette, Einleitung in d. N. T. §. 76.

[2]) S. Gieseler, K. G. 1, S. 115 f.

[3]) Euseb. H. E. 3, 39.

[4]) Ueber Papias Zeugnisse von unsern beiden ersten Evangelien, in Ullmann's Studien, 1832, 4, S. 736 ff. Ihm stimmt Credner bei, Einleitung in das N. T. 1, S. 91.

[5]) Wie Lücke nachgewiesen hat, Studien, 1833, 2, S. 499 f.

[6]) S. bei de Wette, a. a. O. §. 97.

[7]) Hieron. de vir. illustr. 3.

der genau Abschnitten in unserem Matthäus entsprechen, finden wir in den, freilich nicht durchaus ächten, Werken der übrigen apostolischen Väter mehrere angeführt: aber theils so, daß sie auch aus mündlicher Ueberlieferung geschöpft sein können; theils so, daß die Verfasser, wo sie sich auf schriftliche Quellen berufen, diese nicht gerade als apostolisch bezeichnen. [8]) Justins des Märtyrers († 166) Anführungen kommen nicht selten auch mit Stellen unseres Matthäus überein; doch hat er zugleich Elemente, die sich überhaupt in unsern Evangelien nicht so finden, und er bezeichnet die Schriften, aus welchen er schöpft, nur allgemein als *ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων*, oder *εὐαγγέλια*, ohne näher die einzelnen Verfasser namhaft zu machen. [9]) Auch der Bestreiter des Christenthums, Celsus (nach 150), spricht davon, daß die Schüler Jesu dessen Geschichte beschrieben haben, [10]) und deutet auf unsre jetzigen Evangelien hin, wenn er von der Abweichung der Nachrichten über die Zahl der Engel bei der Auferstehung Jesu spricht: [11]) aber eine bestimmtere Angabe einzelner Verfasser findet sich auch bei ihm, so viel wir aus Origenes entnehmen können, nicht. [12])

Von demselben Papias, welcher die Notiz über Matthäus gibt, ist uns ein Zeugniß darüber erhalten, und zwar aus dem Munde des *πρεσβύτερος* Johannes, daß Markus, der nach ihm *ἑρμηνευτὴς Πέτρου* war, aus der Erinnerung an dessen Lehrvorträge die Reden und Thaten Jesu aufgezeichnet habe. [13])

---

[8]) de Wette, Einl. in die Bibel A. u. N. T., 1. Thl., (Einleit. in d. A. T.) §. 18.

[9]) de Wette a. a. O. §. 19, und Einl. in d. N. T. §. 66 f.

[10]) Bei Origenes, c. Cels. 2, 16.

[11]) A. a. O. 5, 56.

[12]) Die Aechtheit des Matthäusevangeliums ist durch die neueren Angriffe von Schulz, Sieffert und Schneckenburger so sehr erschüttert, und durch die Vertheidigungen von Kern und Olshausen so wenig wieder sicher gestellt worden, daß Tholuck in seiner Glaubwürdigkeit der evang. Geschichte, wo er die Aechtheit aller übrigen Evangelien darzuthun sucht, doch in Bezug auf den Matthäus diesen Beweis, als zu weitläuftig, nicht unternehmen mag (S. 240.).

[13]) Euseb. H. E. 3, 39.

Daß dieß auf unser zweites Evangelium gehe, setzen die Kirchenschriftsteller zwar ebenfalls voraus; aber nicht nur sagt davon die Stelle des Papias nichts, sondern sie paßt auch auf dieses Evangelium nicht. [14]) Denn aus Erinnerungen an die Vorträge des Petrus, also aus einer eigenen, ursprünglichen Quelle, kann unser zweites Evangelium schon deßwegen nicht geflossen sein, da es nachweislich aus dem ersten und dritten, sei es auch nur in der Erinnerung, zusammengeschrieben ist. [15]) Ebensowenig will auf das in Rede-stehende Evangelium das passen, was Papias weiter sagt, daß Markus ὁ τάξει geschrieben habe. Denn eine falsche chronologische Anordnung kann er hiemit nicht meinen, da er dem Markus die strengste Wahrheitsliebe zuschreibt, welche, verbunden mit dem Bewußtsein, keine Mittel dazu zu haben, ihn von jedem Versuch, eine Zeitordnung zu Stande zu bringen, abhalten mußte; völliges Verzichten aber auf chronologischen Zusammenhang, was Papias allein ihm kann zuschreiben wollen, findet sich im zweiten Evangelium ganz und gar nicht. — Was kann es bei so bewandten Umständen beweisen, wenn in ähnlicher Art, wie an das erste, auch an unser zweites Evangelium Anklänge bei den ältesten Kirchenschriftstellern sich finden?

Daß Lukas, des Paulus Gefährte, ein Evangelium geschrieben, dafür fehlt ein Beleg von dem Alter und Gewichte des Papianischen Zeugnisses für Matthäus und Markus.

---

[14]) Darauf hat Schleiermacher aufmerksam gemacht in der schon angeführten Abhandlung, welchem Credner beistimmt, Einl. 1, S. 123 f.

[15]) Dieß ist zur Evidenz erhoben durch Griesbach in der Commentatio, qua Marci Evangelium totum e Matthaei et Lucae commentariis decerptum esse demonstratur. In dessen opuscula acad. ed. Gabler, Vol. 2. No. XXII. Vgl. Saunier, über die Quellen des Evangeliums des Markus, 1825; Theile, zur Biographie Jesu, S. 34 f. Tholuck widerspricht, weil „ein Apostelschüler (daß der Verf. des zweiten Evangeliums ein solcher war, dieß soll ja vielmehr erst bewiesen werden!) von derselben Berechtigung wie Lukas nicht so ängstlich aus der Schrift dieses seines Mitgenossen und der des Matthäus Excerpte gemacht haben würde" u. s. w. (S. 250).

Ein Zeugniß eigenthümlicher Art aber, zwar auch nicht gerade dafür, von Lukas, aber doch von einem zeitweisen Begleiter des Apostels Paulus herzurühren, hat das dritte Evangelium in der Apostelgeschichte, welche laut des Proömiums beider Schriften, womit die übrige Eigenthümlichkeit derselben nicht im Widerspruche steht, von demselben Verfasser oder Sammler, wie das Evangelium, herrührt. In der Apostelgeschichte nämlich faßt in einigen Abschnitten der zweiten Hälfte (16, 10—17. 20, 5—15. 21, 1—17. 27, 1—28, 16.) der Verfasser den Apostel Paulus und sich selbst in der ersten Person des Plural (ἐζητήσαμεν — προσκέκληται ἡμᾶς u. s. f.) zusammen, wodurch er sich mithin als dessen Begleiter zu erkennen gibt. Freilich ist hiemit der bald schwankende, bald wunderhafte, oder gar ächten pauliniſchen Briefen widersprechende Inhalt mancher anderweitigen Berichte des Buchs über den Apostel so schwer zu vereinigen, auch bleibt es so auffallend, warum der Verfasser sich weder im Eingange der A. G., noch in dem des Evangeliums auf dieses Verhältniß zu einem der angesehensten Apostel beruft, daß schon die Vermuthung aufgestellt worden ist, es mögen vielleicht jene Stellen, wo der Erzähler von sich als Theilnehmer an den Begebenheiten spricht, einer fremden, von ihm nur eingeschalteten, Denkschrift angehören. [16]) Doch auch diese Auskunft bei Seite gelassen, so könnte ja der Begleiter des Paulus seine beiden Schriften möglicherweise zu einer Zeit und in Verhältnissen verfaßt haben, wo ihn kein apostolischer Einfluß mehr gegen die Zuflüsse der Tradition sicherte, deren Erzählungen darum, weil er sie früher von Paulus nicht gehört hatte, zu verwerfen, er sich, waren sie nur erbaulich und auf seinem, die Wunder keineswegs scheuenden, Standpunkte glaublich, unmöglich bewogen finden konnte. Nun aber meint man, da die Apostelgeschichte mit der zweijährigen römischen Gefangenschaft Pauli abbricht, so müsse diese zweite Arbeit des Apostelschülers eben während jener Zeit, 63—65 n. Ch., vor der Entscheidung der Sache des Apostels, und könne somit die erste, das

[16]) de Wette, a. a. O., §. 114.

Evangelium, gleichfalls nicht später geschrieben sein. [17]) Allein jenes Abbrechen der Apostelgeschichte kann noch manche andere Gründe haben, [18]) und reicht für sich allein in keinem Falle hin, um über den historischen Werth des Evangeliums zu entscheiden. [19])

Ueber Johannes möchte man ein ähnliches Zeugniß, wie das des Papias über Matthäus ist, von Polykarpus wünschen, welcher († 167) den genannten Apostel noch gesehen und gehört hat. [20]) Zwar daß wir nun in dem Einen, kurzen Briefe, den wir noch von ihm haben, ein solches nicht finden, kann nichts dagegen beweisen; so wenig als die mehr oder minder deutlichen Anklänge an die johanneischen Briefe bei mehreren apostolischen Vätern [21]) dafür; wohl aber muß es Wunder nehmen, daß des Polykarpus Schüler, Irenäus, welcher die johanneische Abfassung des Evangeliums bereits wider Gegner zu vertheidigen hatte, weder bei dieser Gelegenheit, noch sonst irgendwo in seinem weitläuftigen Werke, auf die in dieser Sache gewichtigste Auctorität des apostolischen Mannes sich beruft. [22]) Ungewiß, ob schon von Anfang unter des Apostels Johannes Namen, begegnet uns das vierte

---

[17]) de Wette, §. 116. Tholuck weiß sogar, daß Lukas sein Evangelium in Jerusalem oder Cäsarea während der Haft des Paulus geschrieben habe; Beweis: weil er dort am meisten Zeit und die beste Gelegenheit hatte. Demselben Theologen ist es wahrscheinlich, daß Lukas während jenes Aufenthalts noch mit der Mutter Jesu zusammengewesen; denn altershalber konnte diese noch leben, und wahrscheinlich lebte sie wirklich noch, da Johannes Jerusalem schwerlich verlassen haben wird, so lange die ihm Anbefohlene noch übrig war: damals aber war Johannes noch in Jerusalem. S. 141 ff. (Als ob er nicht auch nach ihrem Tode noch in Jerusalem geblieben sein könnte!) Ueber diese Beweisart vergl. man die Rec. des Tholuck'schen Buchs von Schulz, im Literaturblatt zur allg. KZtg. 1837, No. 69. S. 549.

[18]) Bei de Wette, a. a. O., und Credner, §. 66. u. 108.

[19]) Vgl. Credner, 1, S. 154 ff.

[20]) Euseb. H. E. 5, 20. 24.

[21]) Bei de Wette, §. 109.

[22]) de Wette, a. a. O.

Evangelium zuerst bei den Valentinianern und Montanisten, um die Mitte des zweiten Jahrhunderts; woran sich aber sogleich der Widerspruch der sogenannten Aloger knüpft, welche das johanneische Evangelium verwarfen und dem Cerinth zuschrieben, theils weil die Montanisten aus demselben die Idee ihres Paraklet entlehnten, theils aber auch, weil es mit den drei übrigen Evangelien nicht zusammenzustimmen schien. [23]) Die erste Anführung einer Stelle desselben unter dem Namen des Johannes findet sich bei Theophilus von Antiochien (um 172). [24]) Wie wenig auf die äußeren Zeugnisse für das vierte Evangelium die große Zahl derjenigen unter den jetzigen Teologen pochen kann, welche die um nichts schlechter bezeugte Apokalypse dem Apostel absprechen, darauf hat auch Tholuck aufmerksam gemacht. [25]) Endlich ist das Zusammensein zweier Johannes, des Apostels und des Presbyters, in Ephesus ein Umstand, der mit den ältesten Zeugnissen für die johanneische Abkunft der Apokalypse einerseits und des Evangeliums und der Briefe andrerseits noch lange nicht scharf genug zusammengehalten ist.

So sagen uns die ältesten Zeugnisse bald zwar, daß ein Apostel oder apostolischer Mann ein Evangelium geschrieben, aber nicht, ob es dasjenige war, welches später in der Kirche unter seinem Namen in Umlauf kam; bald, daß ähnliche Schriften vorhanden waren, aber nicht, daß sie mit Bestimmtheit einem gewissen Apostel oder Begleiter eines Apostels zugeschrieben wurden: und doch, mit aller ihrer Unbestimmtheit, reichen diese Nachrichten nicht über den Anfang des zweiten Drittheils vom zweiten Jahrhundert hinauf, während die bestimmten Anführungen erst nach der Mitte des Jahrhunderts ihren Anfang nehmen. Die Apostel aber waren aller Wahrscheinlichkeitsberechnung nach, selbst den Johannes nicht ausgenommen (er soll um's Jahr 100 n. Ch. gestorben sein), [26]) über dessen

---

[23]) de Wette, a. a. O., und Gieseler K. G. 1, S. 154.

[24]) Ad Autol. 2, 22.

[25]) Glaubwürdigkeit, S. 283 ff.

[26]) Bei Gieseler, S. 110.

Alter und Ende übrigens frühzeitig gefabelt worden ist, [27]) noch im ersten Jahrhundert heimgegangen. Welcher weite Spielraum, ihnen Schriften beizulegen, welche sie nicht geschrieben hatten! Die Apostel, zerstreut, sterben in der zweiten Hälfte des ersten Jahrhunderts nach und nach ab; die evangelische Verkündigung breitet sich im römischen Reiche allmählig aus und fixirt sich mehr und mehr nach einem bestimmten Typus: daher so mancher mit Stellen unserer jetzigen Evangelien gleichlautende Spruch, welchen wir bei den ältesten Kirchenschriftstellern ohne Angabe einer Quelle angeführt finden, ohne Zweifel aus der mündlichen Ueberlieferung geschöpft ist. Bald aber wurde diese Tradition in verschiedenen Schriften, zu deren einer oder der andern vielleicht auch ein Apostel die Grundlinien lieferte, aufgefaßt; Schriften, welche Anfangs noch keine feste Gestalt, und daher manche Umgestaltungen zu erleiden hatten, wie das Beispiel des Hebräerevangeliums und die Aufführungen Justin's zeigen. Diese Schriften waren zuerst, wie es scheint, nicht nach den Verfassern, sondern bald, wie das Hebräerevangelium, nach dem Kreise der Leser benannt, bei welchen jede derselben zuerst im Gebrauche war, bald von dem Apostel oder Evangelisten, nach dessen mündlichen Vorträgen oder Gedenkblättern Einer sofort eine zusammenhängende Evangelienschrift verfaßt hatte — eine Bedeutung, welche das κατὰ z. B. in der Ueberschrift des ersten Evangeliums ursprünglich gehabt zu haben scheint. [28]) Natürlich übrigens ergab sich sofort die Voraussetzung, daß die in Umlauf und kirchlichen Gebrauch gekommenen Nachrichten über Jesum unmittelbar von seinen Schülern werden aufgezeichnet worden sein; daher bei Justin und Celsus die Ableitung der evangelischen Schriften von den Aposteln überhaupt, und bald auch einzelner von einzelnen Aposteln und Apostelschülern, je nachdem etwas Mündliches oder Schriftliches von einem solchen Manne einer Evangelienschrift zum Grunde lag, oder vielleicht auch nur, je nachdem ein solcher

---

[27]) Bei Gieseler, S. 110. u. de Wette, a. a. O. §. 108.

[28]) S. Schleiermacher, a. a. O.

in einer Gegend oder bei einer Partei in besonderem Ansehen stand. Alle drei Arten von Benennungen hat das Hebräerevangelium erfahren, indem es nach seinem Leserkreise εὐαγγέλιον κατ' Ἑβραίους, später hierauf bald evangelium juxta duodecim apostolos, bald bestimmt secundum Matthaeum genannt wurde. [29])

Indeß auch zugegeben, daß wir in keinem unserer Evangelien den unmittelbaren Bericht eines Augenzeugen haben, scheint doch schon das undenkbar zu sein, daß in einer Zeit, wo so manche Augenzeugen noch lebten, in Palästina selbst sich unhistorische Sagen über Jesum, und Sammlungen von solchen, gebildet haben sollen. Daß nun erstlich zu Lebzeiten der Apostel bereits Sammlungen von Erzählungen aus dem Leben Jesu in allgemeinen Umlauf gekommen, und daß namentlich eines von unsern Evangelien einem Apostel bekannt und von ihm anerkannt worden sei, wird niemals bewiesen werden können. Was aber das Entstehen einzelner Anekdoten betrifft: so darf man sich nur die Vorstellungen von Palästina und von Augenzeugen näher entwickeln, um zu sehen, daß sie die Entstehung von Sagen in so früher Zeit keineswegs undenkbar machen. Wer sagt uns denn, daß sie gerade an denjenigen Orten Palästina's sich gebildet haben müssen, wo Jesus sich am längsten aufgehalten hatte, wo also seine wahren Schicksale bekannt waren? Was aber die Augenzeugen betrifft, so müßte, sofern die Apostel darunter verstanden sein sollen, diesen eine wahre Allgegenwart zugeschrieben werden, wenn sie an allen Orten und Enden, wo unhistorische Sagen über Jesum auffeimten und fortwucherten, zu deren Ausjätung sollten zugegen gewesen sein; Augenzeugen im weiteren Sinne dagegen, welche Jesum nicht ununterbrochen begleitet, sondern ihn nur das eine oder andere Mal gesehen hatten, mußten wohl sehr geneigt sein, die Lücken ihrer Kenntniß von seinem Lebensgang durch mythische Vorstellungen auszufüllen. [30])

---

[29]) de Wette, a. a. O.

[30]) Gegen Müller's (Studien, 1836, 3, S. 868) und Tholuck's (S. 75 f.) Einwendungen vergl. meine Streitschriften, 1, 3, S. 174, und George, über Mythus u. Sage, S. 125.

Ueberhaupt aber soll in einer bereits historischen Zeit, wie die Periode der ersten römischen Imperatoren war, die Entstehung einer solchen Mythenmasse undenkbar sein. Allein durch den weitschichtigen Begriff eines historischen Zeitalters darf man sich nicht imponiren lassen. So wenig allen unter gleichem Meridiane gelegenen Orten in der gleichen Jahreszeit die Sonne in demselben Augenblicke sichtbar wird, sondern denen, die auf einer Bergspitze oder Hochebene liegen, früher als denen, welche in tiefgelegenen Thälern und Schluchten stecken: so wenig ist auch allen Völkern zu gleicher Zeit das historische Zeitalter angebrochen. In dem hochgebildeten Griechenland, in der Welthauptstadt Rom, konnte man damals auf einer Stufe stehen, welche das Volk in Galiläa und Judäa darum noch nicht auch erreicht haben mußte. Vielmehr herrschte aber selbst an den Mittelpunkten der Bildung in jener Zeit, nach einer in den Geschichtscompendien längst abgedroschenen Phrase, die man jetzt auf einmal vergessen zu wollen scheint, neben dem Unglauben der Aberglaube, neben dem Zweifel die Schwärmerei [31]).

Doch auch das jüdische Volk, sagt man, war damals längst ein schriftstellerisches geworden; ja die blühende Periode seiner Literatur war bereits vorbei: es war keine werdende und damit productive, sondern eine vergehende Nation. Allein ein rein historisches Bewußtsein ist dem hebräischen Volke während der ganzen Zeit seines politischen Bestehens eigentlich niemals aufgegangen, da selbst seine spätesten Geschichtswerke, wie die Bücher der Makkabäer, und sogar die Schriften des Josephus, nicht frei von wunderhaften und abenteuerlichen Erzählungen sind. Es gibt überhaupt kein rein historisches Bewußtsein ohne die Einsicht in die Unzerreißbarkeit der Kette endlicher Ursachen und in die Unmöglichkeit des Wunders; diese Einsicht aber, welche so Vielen in unsrer Zeit noch fehlt, war noch weniger zu jener Zeit in Palästina oder überhaupt im römischen Reiche

---

[31]) Vergl. hierüber die Bemerkungen von Bauer, in der Rec. der Schriften über mein L. J., Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik, 1837, März, Nr. 43, S. 337 ff.

in größeren Kreisen vorhanden. Wird ein solches Bewußtsein, in welchem die Pforte für das Wunderhafte noch nicht verschlossen ist, vollends in religiöse Begeisterung hineingezogen, so kann es Alles glaublich finden, und ergreift diese Begeisterung einen größeren Kreis, so wird selbst in dem ausgelebtesten Volke neue Productivität erwachen. Eine solche Begeisterung zu erregen, waren aber keineswegs die Wunder der evangelischen Geschichte als vorausgehende Ursache erforderlich: sondern es genügte auf der einen Seite die bekannte religiöse Verarmung jener Zeit, welche die Religionsbedürftigen selbst an den abenteuerlichsten Cultusformen Geschmack finden ließ: auf der andern die kräftige religiöse Befriedigung, welche der Glaube an die Auferstehung des gestorbenen Messias nebst dem wesentlichen Inhalte der Lehre Jesu darbot.

§. 14.

Die Möglichkeit von Mythen im N. T. nach inneren Gründen.

Da es sich nach dem Bisherigen mit den äußeren Zeugnissen für die Abfassung unsrer Evangelien von Augenzeugen oder sonst genau Unterrichteten so verhält, daß sie, weit entfernt, uns zu dieser Annahme zu zwingen, die Entscheidung ganz auf das Ergebniß der innern Gründe, d. h. der Beschaffenheit der evangelischen Erzählungen selbst, ausgesetzt sein lassen: so könnte, insofern eine Prüfung dieser Erzählungen im Einzelnen der Zweck gegenwärtiger Arbeit ist, sogleich aus der Einleitung zur eigentlichen Abhandlung geschritten werden. Indessen mag es dienlich scheinen, dieser speciellen Untersuchung die allgemeine Frage voranzuschicken, wiefern es mit dem Charakter der christlichen Religion überhaupt vereinbar sei, daß auch in ihr sich Mythen finden, und vermöge der allgemeinen Beschaffenheit der evangelischen Erzählungen zulässig, gerade sie als Mythen zu betrachten; obwohl eigentlich, wenn es in der folgenden Specialkritik gelingt, die Wirklichkeit von Mythen im N. T. nachzuweisen, die vorläufige Aufzeigung ihrer Möglichkeit zu etwas Ueberflüssigem herabsinkt.

Vergleichen wir in dieser Hinsicht die sogenannten mythischen Religionen des Alterthums mit der israelitischen und christlichen: so fallen allerdings zwischen den heiligen Geschichten, wie sie in jenen Religionsformen, und wie sie in diesen sich finden, manche Unterschiede in die Augen. Vor Allem wird gewöhnlich hervorgehoben, daß die heilige Geschichte der Bibel sich von den Göttersagen der Inder, Griechen, Römer u. s. f. in Bezug auf den sittlichen Charakter und Werth wesentlich unterscheide. „Dort, in den Erzählungen von den Götterkämpfen, von den Liebeshändeln des Krischna, Zeus u. A., so Manches, was das sittliche Gefühl schon gebildeter Heiden beleidigte, und das unsrige empört: hier im ganzen Verlaufe der Erzählung nur Gotteswürdiges, Belehrendes, Veredelndes.“ Zwar läßt sich hiegegen theils auf Seiten des Heidenthums Einsprache thun, sofern der unsittliche Schein mancher Erzählungen nur Folge späteren Mißverstands ihrer ursprünglichen Bedeutung ist; theils ist auf Seiten des A. T. die durchgängige sittliche Reinheit seiner Geschichte bestritten worden, — freilich nicht selten auf ungegründete Weise, indem man, was menschlichen Individuen, welche keineswegs als fleckenlose Muster hingestellt werden, und was Gott zugeschrieben und von ihm gebilligt wird, nicht gehörig unterschied; [1]) wobei jedoch göttliche Befehle, wie daß die Israeliten bei'm Auszug aus Aegypten goldene Gefäße entwenden sollten, für ein gebildetes sittliches Gefühl kaum minder anstößig bleiben, als die Diebstähle des griechischen Hermes: — übrigens diesen Unterschied auch in der größten Schärfe zugegeben, wie er denn in Bezug auf das N. T. jedenfalls zugegeben werden muß, so hat derselbe für den historischen Charakter der biblischen Geschichte durchaus kein beweisendes Moment; da, wenn zwar eine unsittliche Götter-

[1]) Diese Nichtunterscheidung war es gleicherweise, welche die Alexandriner zu mancher Allegorie, die Deisten zu Einwürfen und Schmähungen, und die Supranaturalisten zu Verdrehungen des Wortsinns veranlaßte, wie noch neuestens Hoffmann (Christoterpe auf 1838, S. 184.) in Bezug auf Davids Verfahren mit den besiegten Ammonitern eine in Anwendung gebracht hat.

geſchichte erdichtet ſein muß, doch auch die ſittlichſte erdichtet ſein kann.

„Aber des Unglaublichen, Undenkbaren, iſt auf Seiten der heidniſchen Fabeln gar zu Vieles: während auf Seiten der bibliſchen Geſchichte, wenn man nur die unmittelbare Einwirkung Gottes vorausſetzt, ſich nichts dergleichen findet.“ Allerdings, wenn man dieſe vorausſetzt. Denn ſonſt könnte man die Wunder im Leben eines Moſes, Elias, Jeſus, die Theophanien und Angelophanien des A. u. N. T., leicht ebenſo unglaublich finden, als was die Griechen von ihrem Zeus, Herakles und Dionyſos fabeln; ſetzt man hingegen die Göttlichkeit oder göttliche Abkunft dieſer Individuen voraus, ſo werden auch ihre Thaten und Schickſale, wie bei der gleichen Vorausſetzung die der bibliſchen Männer, glaublich. — Doch nicht ganz ebenſo, kann man einwenden. Daß Wiſchnu in den drei erſten Avatars als Fiſch, Schildkröte und Eber erſchienen ſein, daß Kronos ſeine Kinder verſchlungen, Zeus ſich in einen Stier, Schwan u. ſ. f. verwandelt haben ſoll, das ſind noch ganz andere Unglaublichkeiten, als wenn Jehova in Menſchengeſtalt zu Abraham unter die Terebinthe kommt, oder dem Moſes im feurigen Buſch erſcheint. Dieß iſt der abenteuerliche Charakter der heidniſchen Mythologie, an welchen zwar in manchen Parthien der bibliſchen Geſchichte, wie in den Erzählungen von Bileam, Joſua, Simſon, ſich gleichfalls Anklänge finden: doch allerdings minder grelle, und ſo, daß ſie nicht, wie z. B. in der indiſchen Religion und auch in gewiſſen Theilen der griechiſchen, den vorherrſchenden Charakter derſelben bilden. Doch wie ſoll auch dieß hier entſcheidend ſein? Auch dieß beweist nur, daß die bibliſche Geſchichte eher wahr ſein könne, als die indiſche, griechiſche Fabel; aber keineswegs, daß die bibliſche Geſchichte deßhalb wahr ſein müſſe, nichts Erdichtetes enthalten könne.

„Aber die Subjecte der heidniſchen Mythologie ſind größtentheils ſolche, von welchen zum Voraus gewiß iſt, daß ſie nur erdichtet ſind: die der bibliſchen Geſchichte ſolche, deren Wirklichkeit ausgemacht iſt. Ein Brahma, Ormuzd, Zeus, haben ja niemals exiſtirt: aber einen Gott, einen Chriſtus, gibt es

doch, und einen Adam, Noah, Abraham, Moſes, hat es gleichfalls gegeben.“ Allein ob ein Adam, ein Noah, als dieſe Individuen gelebt haben, iſt ja ſchon bezweifelt worden, und läßt ſich bezweifeln; ſowie andrerſeits an Herakles, Theſeus, Achilleus und andern Helden der griechiſchen Sage gar wohl etwas Hiſtoriſches geweſen ſein mag. Uebrigens, wenn man ſich nur zum Voraus beſcheidet, weiter als dieß daraus zu folgern, daß auch hienach die bibliſche Geſchichte eher als die heidniſche Mythe wahr ſein könnte, keineswegs es ſein müſſe: ſo läßt ſich allerdings an dieſe Unterſcheidung eine folgenreiche Betrachtung knüpfen, in welcher auch die beiden früher gemachten Unterſchiede zu ihrer Wahrheit kommen werden. Wodurch geben ſich die griechiſchen Götter uns ſogleich als nichtexiſtirende Weſen kund, wenn nicht dadurch, daß ihnen Dinge zugeſchrieben werden, welche wir mit dem Begriffe des Göttlichen nicht zu reimen wiſſen? wogegen der bibliſche Gott eben inſofern für uns der wirkliche iſt, als in demjenigen, was die Bibel von ihm ausſagt, nichts hervorſticht, das ſich mit unſerer Gottesidee nicht vereinigen ließe. Abgeſehen von dem Widerſpruch, in welchem die Vielheit der heidniſchen Götterweſen und der nähere Inhalt ihres Wollens und Thuns mit unſern Begriffen vom Göttlichen ſteht, ſo iſt es ſchon das, woran wir Anſtoß nehmen, daß hier die Götter ſelbſt eine Geſchichte haben, daß ſie geboren werden, aufwachſen, ſich vermählen, Kinder zeugen, Thaten vollbringen, Kämpfe und Mühſeligkeiten beſtehen, ſiegen und beſiegt werden. Da es mit unſrer Idee vom Abſoluten unvereinbar iſt, daſſelbe als ein der Zeit und dem Wechſel unterworfenes, von Gegenwirkung und Leiden afficirtes zu denken: ſo erkennen wir eine Erzählung, in welcher dergleichen von göttlichen Weſen ausgeſagt wird, eben hieran als unhiſtoriſche, mythiſche.

Dieſen Sinn hat es nun in letzter Beziehung, wenn man behauptet, die Bibel, namentlich auch ſchon das A. T., enthalte keine Mythen. Die Schöpfungsgeſchichte freilich, mit ihrer Aufeinanderfolge von Tagewerken und dem endlichen Ruhen nach vollbrachter Arbeit; der im weiteren Verlaufe der Erzählung öfter wiederkehrende Ausdruck, es habe Gott gereut,

etwas gethan zu haben; dieſe und ähnliche Darſtellungen ſind nicht ganz von dem Vorwurf einer Verzeitlichung Gottes freizuſprechen, und eben hieran knüpft ſich die Behauptung derer, welche jene Urgeſchichte mythiſch gefaßt wiſſen wollen; auch läßt ſich, ſo oft Gott ausſchließlich an einem beſtimmten Ort oder in einem beſtimmten Zeitpunkt erſcheint oder thätig iſt, wie jenes bei Theophanien, dieſes bei Wundern, die unmittelbar von ihm abgeleitet ſind, vorausgeſetzt werden müßte, behaupten, daß Gott dadurch in die Zeit und zur menſchlichen Wirkungsweiſe herabgezogen ſei: dennoch aber kann man im Allgemeinen vom A. T. ſagen, daß Gott in demſelben von dem zeitlichen Charakter ſeiner Wirkſamkeit nicht weſentlich afficirt erſcheine, daß ſich daher das Zeitliche leichter als bloße Form zeige, als ein unvermeidlicher Schein, entſtanden aus der nothwendigen Schranke des menſchlichen, zumal unwiſſenſchaftlichen, Vorſtellungsvermögens. Jeder bemerkt, daß es etwas ganz Anderes iſt, wenn es im A. T. heißt: Gott machte einen Bund mit Noah, Abraham, führte ſpäter ſein Volk aus Aegypten, gab ihm Geſetze, brachte es in das gelobte Land, erweckte ihm Richter, Könige, Propheten, und ſtrafte es am Ende für ſeinen Ungehorſam durch das Exil, — als wenn von Zeus erzählt wird, er ſei von der Rhea auf Kreta geboren, daſelbſt vor ſeinem Vater Kronos in einer Kluft verborgen worden, habe hierauf den Vater bekriegt, die Uraniden befreit, mit ihrer, und des ihm von denſelben gewährten Blitzes Hülfe die widerſtrebenden Titanen überwältigt, und endlich die Welt unter ſeine Geſchwiſter und Kinder vertheilt. Der weſentliche Unterſchied zwiſchen beiden Darſtellungen iſt nämlich der, daß in letzterer der Gott ſelbſt ein werdender, am Ende des Proceſſes ein anderer als am Anfang iſt, daß an ihm und für ihn ſelbſt etwas wird und zu Stande kommt: wogegen in jener erſteren nur auf Seiten der Welt ſich etwas ändert, während Gott in ſeiner Identität mit ſich als אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה, beharrt, und das Zeitliche nur ein oberflächlicher Widerſchein iſt, welchen der von ihm theils hervorgebrachte theils gelenkte Verlauf des weltlichen Geſchehens auf ſeine Thätigkeit zurück-

wirft. In der heidnischen Mythologie haben die Götter eine Geschichte: im A. T. hat nicht Gott eine solche, sondern nur sein Volk, und wenn man unter Mythologie wesentlich Göttergeschichte versteht, so hat die hebräische Religion keine Mythologie.

Aus der hebräischen Religion hat die christliche die Erkenntniß wie der Einheit so der Unveränderlichkeit Gottes in sich aufgenommen. Daß Christus geboren wird, aufwächst, Wunder thut, leidet, stirbt und aufersteht, sind Thaten und Schicksale des Messias, über welchen Gott in unveränderlicher Sichselbstgleichheit beharrt. Insofern weiß, Mythologie in obigem Sinne genommen, auch das N. T. nichts von Mythologie. Indeß, etwas verändert ist dem A. T. gegenüber die Stellung doch: Jesus heißt der Sohn Gottes nicht bloß in dem Sinne, wie auch theokratische Könige so genannt wurden, sondern als wirklich erzeugt durch den göttlichen Geist, oder weil der göttliche λόγος in ihm incarnirt ist; sofern er Eins ist mit dem Vater, und die ganze Fülle der Gottheit leibhaftig in ihm wohnt, so ist hier mehr als Moses; sein Thun und Leiden ist kein der Gottheit äußerliches Geschehen, und wenn man sich ihr Verhältniß zu ihm gleich nicht theopaschitisch vorstellen darf, so ist es doch immerhin auch schon nach dem N. T., noch mehr nach der späteren Kirchenlehre, ein göttliches Wesen, das hier lebt und leidet; was mit ihm geschieht, hat absoluten Werth und Bedeutung. Nach dem oben angenommenen Begriffe des Mythus also hätte das N. T. wieder mehr als das alte am Mythischen Theil; wenn aber insofern die Geschichte Jesu eine mythische genannt werden wollte, so wäre dieß zunächst eine ebenso unverfängliche, als in Betreff der historischen Frage nichtsbedeutende Benennung, da der Begriff Gottes einem solchen Eingehen in das Werden, wobei seine Unveränderlichkeit bewahrt bleibt, auf keine Weise widerstrebt, mithin in dieser Rücksicht die evangelische Geschichte, unerachtet ihrer Bezeichnung als mythischer, doch zugleich durchaus historisch wahr sein könnte.

Wenn auf diese Weise die biblische Geschichte zwar nicht ebenso wie die heidnische Mythologie unser Gottesbewußtsein

verletzt, also hieran nicht auf die gleiche Weise wie diese ein Kennzeichen des unhistorischen, wiewohl auch bei Weitem noch keine Bürgschaft des historischen Charakters hat: so ist die andere Frage, welche hier noch in Betracht kommt, die, ob sie nicht minder auch mit unsrem Weltbewußtsein zusammenstimme, und nicht vielleicht an der Unvereinbarkeit mit diesem ein Merkmal des Ungeschichtlichen trage?

Der alten, namentlich orientalischen Welt war, vermöge ihrer vorwiegend religiösen Richtung und ihrer geringen Kenntniß der Naturgesetze, der Zusammenhang des weltlichen, endlichen Seins etwas so Loses, daß sie von jedem Punkte desselben auf das Unendliche überzuspringen, von jeder einzelnen Veränderung in der Natur und Menschenwelt Gott als die unmittelbare Ursache zu betrachten fähig war. Von diesem Standpunkte des Bewußtseins aus ist auch die biblische Geschichte geschrieben. Zwar nicht Alles und Jedes wirkt hier Gott selbst (was wegen der Unmittelbarkeit, mit welcher sich in manchen Kreisen der ursächliche Zusammenhang der endlichen Dinge aufdrängt, niemals Bewußtsein eines Vernünftigen hat sein können): wohl aber ist eine absolute Leichtigkeit vorhanden, Alles, auch das Einzelste, sobald es besonders bedeutsam erscheint, unmittelbar von Gott abzuleiten. Er ist's, der Regen und Sonnenschein gibt; er sendet den Ostwind, das Ungewitter; er schickt Krieg, Theurung, Pest; er verhärtet die Herzen und erweicht sie, gibt Gedanken und Entschließungen ein. Besonders aber sind es seine erkorenen Werkzeuge und Lieblinge, auf und durch welche er unmittelbar wirksam ist: die Geschichte des israelitischen Volks trägt auf jedem Schritte die Spuren seines unmittelbaren Eingreifens; durch Moses, Elias, Jesus, wirkte er Dinge, welche der ordentliche Lauf der Natur niemals herbeigeführt haben würde.

Die neuere Zeit hingegen hat einer durch Jahrhunderte fortgesetzten Reihe der mühsamsten Forschungen die Einsicht zu danken, daß Alles in der Welt durch eine Kette von Ursachen und Wirkungen zusammenhängt, welche keine Unterbrechung duldet. Zwar die einzelnen Gegenstände und Sphären der

Welt mit dem Verlauf ihrer Zustände und Veränderungen sind keineswegs so jedes in sich abgeschlossen, daß sie einer Einwirkung und Unterbrechung von außen unzugänglich wären; sondern die Thätigkeiten des einen Naturwesens oder Naturreichs greifen in die des andern über, die menschliche Freiheit bricht die Entwicklung manches Naturgegenstandes ab, und natürliche Ursachen wirken auf die menschliche Freiheit zurück: aber immer bildet doch die Gesammtheit endlicher Dinge einen größten Kreis, in welchen, abgesehen davon, daß er sein Dasein und Sosein einem Höheren verdankt, nichts Einzelnes mehr von außen hereinkommen kann. Diese Ueberzeugung ist so sehr Bewußtsein der neuen Welt geworden, daß im wirklichen Leben die Meinung oder Behauptung, eine übernatürliche Ursache, eine göttliche Wirksamkeit, habe irgendwo unmittelbar eingegriffen, geradezu als Unwissenheit oder Betrug betrachtet wird; und sie hat sich bis zum Extreme fortgetrieben in der Ansicht der neueren Aufklärung, welche, der biblischen gerade entgegengesetzt, die göttliche Ursächlichkeit entweder ganz entfernte, oder sie doch so weit zurückschob, daß sie nur im Acte der Schöpfung eine unmittelbare, von hier an abwärts aber eine bloß mittelbare sein, d. h. Gott nur insofern auf die Welt wirken sollte, als er ihr in der Schöpfung diese bestimmte Einrichtung gegeben habe. Von diesem Standpunkte aus, welcher in Natur und Geschichte ein festes Gewebe endlicher Ursachen und Wirkungen erblickt, konnten die biblischen Erzählungen, in welchen dieses Gewebe auf unzähligen Punkten durch Eingreifen der göttlichen Ursächlichkeit durchlöchert ist, unmöglich als Geschichte erscheinen.

Näher erwogen zeigte sich freilich, daß, wie jene alterthümliche Ansicht den Begriff der Welt, so diese moderne, selbst soweit sie das Dasein Gottes nicht geradezu läugnete, den Begriff Gottes aufhob. Denn das ist, wie oft und mit Recht bemerkt worden, kein Gott und Schöpfer mehr, sondern ein endlicher Künstler, welcher auf sein Werk nur während dessen Hervorbringung unmittelbar einwirkt, hernach aber es sich selbst überläßt; welcher überhaupt aus irgend einem Kreise des Da-

seins mit seiner vollen Wirksamkeit ausgeschlossen ist. Daher hat man denn darauf gedacht, beide Ansichten zu vereinigen, um sowohl der Welt ihren Zusammenhang, als Gott seine unbeschränkte Wirksamkeit zu erhalten, und dadurch zugleich die Wahrheit der biblischen Geschichte zu retten. Hienach soll nun die Welt in der Regel zwar im Zusammenhange der in ihr verbundenen Ursachen und Wirkungen sich bewegen, und Gott nur mittelbar auf sie wirken: in einzelnen Fällen aber, wenn er es zu besondern Zwecken nöthig finde, sei es ihm doch unbenommen, auch unmittelbar in den Verlauf der weltlichen Veränderungen einzugreifen. Dieß ist nun der Standpunkt des neueren Supranaturalismus,[2]) welcher sich sogleich dadurch als falschen Vermittlungsversuch kennbar macht, daß er die Fehler der zwei sich entgegenstehenden Ansichten, statt sie zu vermeiden, verbindet, und noch einen neuen, den Widerspruch der beiden, schlechtverbundenen, Ansichten gegen einander, hinzufügt. Hier bleibt nämlich sowohl der Natur- und Geschichtszusammenhang durchlöchert, wie bei der alterthümlich-biblischen Ansicht, als auch die Wirksamkeit Gottes beschränkt, wie bei der entgegengesetzten; wozu nun noch kommt, daß durch die Annahme, Gott wirke bald mittelbar, bald unmittelbar auf die Welt, ein Wechsel, mithin ein zeitliches Element, in dessen Thätigkeit hereingebracht wird, was freilich auch schon der biblischen Ansicht zur Last fällt, sofern sie einzelne Acte der göttlichen Thätigkeit, und der entgegengesetzten, sofern sie das Wirken Gottes im Schöpfungsacte von dem erhaltenden unterscheidet.[3])

---

[2]) Z. B. bei Heydenreich, über die Unzulässigkeit u. s. f. 1. Stück. Vgl. Storr, doctr. christ. §. 35. ff.

[3]) Leidet diese supranaturalistische Ansicht an einem theologischen Widerspruche: so enthält die der sog. gläubigen Theologie, welche sich so hoch über den alten Supranaturalismus erhaben glaubt, sogar schon einen logischen Widerspruch. Gott wirkt zwar in der Regel nur mittelbar auf die Welt, bisweilen jedoch, ausnahmsweise, auch unmittelbar — das ist doch Etwas, wenn auch nichts Kluges; nun aber: Gott wirkt schon immer unmittelbar auf die Welt, in gewissen Fällen aber

Wenn hienach der Begriff Gottes eine unmittelbare, der der Welt aber eine bloß mittelbare Einwirkung Gottes erheischt; Beides aber sich nicht durch Annahme eines Wechsels zwischen beiden Wirkungsweisen vereinigen läßt: so bleibt nichts Anderes übrig, als beide sich stetig und bleibend vereinigt zu denken, so daß also die Wirksamkeit Gottes auf die Welt immer und überall beides, sowohl eine unmittelbare wäre als eine mittelbare; was freilich auch wieder so viel heißt, daß sie keines von beiden ist, oder diese Unterscheidung ihre Gültigkeit verliert. Fragt es sich, wie dieß der Vorstellung näher zu bringen sei, so ist, wenn man vom Begriffe Gottes ausgeht, von welchem aus die Forderung eines unmittelbaren Wirkens auf die Welt entstand, für Gott die Welt jederzeit als Ganzes da; umgekehrt, vom Standpunkte des Endlichen, der Welt, ausgegangen, ist diese wesentlich ein Getheiltes, Vereinzeltes, und von hier aus ist uns die Forderung eines bloß mittelbaren Eingreifens Gottes entstanden; so daß man also sagen muß: auf die Welt als Ganzes wirkt Gott unmittelbar, auf jedes Einzelne in ihr aber nur durch Vermittlung seiner Wirksamkeit auf alles andere Einzelne, d. h. vermittelst der Naturgesetze. [4])

Ueber den historischen Werth der biblischen Geschichte fällt bei dieser Ansicht das Urtheil nicht anders aus als bei der oben betrachteten. Die Wunder, welche Gott für Moses, Jesus, und durch sie, wirkt, sind keine Abflüsse seiner unmittelbaren Wirksamkeit auf das Ganze, sondern setzen eine unmittelbare Einwirkung auf das Einzelne voraus, und widersprechen insofern dem sonstigen Typus des göttlichen Wirkens auf die Welt. Die

---

noch besonders unmittelbar — das ist der baare Widerspruch in sich selbst. Vom Standpunkte der Immanenz Gottes in der Welt, wie ihn diese neuevangelische Theologie ausdrücklich für sich in Anspruch nimmt, ist der Begriff des Wunders ein unmöglicher. Vergl. meine Streitschriften, 1, 3, S. 46 f.

[4]) In dieser Ansicht stimmen im Wesentlichen zusammen Wegscheider, instit. theol. dogm. §. 12.; de Wette, bibl. Dogm., Vorbereitung; Schleiermacher, Glaubensl. §. 46 f. Marheineke, Dogm. §. 269 ff. Vergl. George, S. 78 f.

ſupranaturaliſtiſche Anſicht nun ſetzt eben für den Kreis der bibliſchen Geſchichte eine Ausnahme von dieſem Typus voraus: eine Vorausſetzung, welche unſer Standpunkt nicht theilen kann, [5]) ſondern dieſelben, obwohl nach der Verſchiedenheit der Gebiete verſchieden beſtimmten, Geſetze durch alle Kreiſe des Seins und Geſchehens herrſchen läßt, und daher, wo eine Erzählung gegen dieſe Geſetze verſtößt, ſie inſoweit für unhiſtoriſch erkennt.

Dieſes ſcheinbar auffallende Ergebniß einer allgemeinen Anſicht der bibliſchen Geſchichte, daß hienach auch die hebräiſche und chriſtliche Religion, wie alle andern, ihre Mythen habe, [6]) wird beſtätigt, wenn man vom Begriffe der Religion ausgeht, und fragt, was zu deren Weſen gehört und alſo Beſtandtheil aller Religionen ſein muß, und worin hingegen die einzelnen Religionen ſich noch unterſcheiden können? Wenn man die Religion im Verhältniß zur Philoſophie beſtimmt als das Bewußtſein

---

[5]) Dieß iſt die Vorausſetzungsloſigkeit, welche die vorliegende Unterſuchung für ſich in Anſpruch nimmt; im ähnlichen Sinne, wie man den Staat einen vorausſetzungsloſen nennen könnte, in welchem Standes- u. a. Privilegien nichts gelten. Freilich kann geſagt werden, ein ſolcher Staat mache doch die Vorausſetzung der gleichen menſchlichen Natur in allen ſeinen Bürgern, wie unſre Anſicht die der gleichen Geſetzmäßigkeit in allem Geſchehen: aber nur ſo, wie man jeden negativen Satz auch wieder in einen affirmativen verwandeln kann. An ſich hingegen, ſeinem Gehalte nach, iſt der Anſpruch, daß für die bibliſche Geſchichte beſondre Geſetze gelten ſollen, eine Affirmation, die Nichtanerkennung dieſes Anſpruchs eine Negation; nach der bekannten Regel aber muß der affirmative Satz, nicht ebenſo der negative, bewieſen werden: ſo daß alſo nur jener, nicht dieſer, falls er nicht bewieſen, oder der Beweis nicht genügend gefunden wird, als Vorausſetzung bezeichnet werden kann. — Näheres hierüber habe ich in meinen Streitſchriften gegeben, 1, 3, S. 36 ff.

[6]) Dagegen beweist z. B. Hoffmann (S. 70 ff) durch eine, vom erſten Menſchen und deſſen geträumtem Urzuſtande ausgehende Deduction, daß in der A und N. T.lichen Religion keine Mythen ſein können; eine Beweisführung, die, nach dem eigenen Ausdruck ihres Urhebers, ab ovo anfängt, d. h. vom an ſich Unbeſtimmten, dem man am bequemſten diejenigen Beſtimmungen ertheilen kann, deren man als Vorausſetzungen zu dem, was man beweiſen will, bedarf.

desſelben abſoluten Inhalts, aber nicht in Form des Begriffs, ſondern der Vorſtellung: ſo iſt leicht zu ſehen, daß nur unter und über dem eigentlichen Standpunkte der Religion das Mythiſche fehlen kann, innerhalb der eigentlich religiöſen Sphäre aber daſſelbe weſentlich und nothwendig vorhanden iſt.

Nur bei den wildeſten und elendeſten Völkern, bei Eskimo's u. dgl., finden wir es, daß ihre Religion noch nicht zur objectiven Form der Vorſtellung herausgebildet, ſondern im ſubjectiven Gefühle beſchloſſen iſt; daß ſie noch nichts von Göttern, höheren Geiſtern und Mächten wiſſen, ſondern ihre ganze Frömmigkeit in der dumpfen Empfindung beſteht, welche ſie dem Orkan, der Sonnenfinſterniß, oder dem Zauberer gegenüber haben. Weiterhin aber löst ſich immer mehr der abſolute Inhalt der Religion von der trüben Vermiſchung mit der Subjectivität, und tritt dieſer in objectiver Form gegenüber: es werden in den Gegenſtänden der ſinnlich vorhandenen Welt, in Sonne, Mond, Gebirgen, Thieren, höhere Mächte des Daſeins angeſchaut und verehrt; damit aber, je mehr die Bedeutung, welche man dieſen Gegenſtänden beilegt, von ihrer Wirklichkeit verſchieden iſt, zugleich eine neue Welt der bloßen Vorſtellung, ein Kreis von Götterweſen, erſchaffen, deren Verhältniß zu einander, ihr Thun und Wirken, nur nach Analogie des menſchlichen, alſo zeitlich und geſchichtlich, vorgeſtellt werden kann. Auch wenn ſich das Bewußtſein zum Gedanken der Einheit des Göttlichen erhoben hat, wird dennoch Gottes Lebendigkeit und Wirkſamkeit nur unter der Form einer Reihe göttlicher Thaten betrachtet, und andrerſeits das natürliche Geſchehen und das menſchliche Thun nur durch Annahme göttlicher Wirkungen und Wunder in demſelben zu religiöſer Bedeutung erhoben werden können. Erſt auf dem Standpunkte der Philoſophie iſt es, daß die Welt der religiöſen Vorſtellung mit der wirklichen wieder zuſammengeht, indem der Gedanke Gottes als deſſen Sein gefaßt, und eben in dem geſetzmäßigen Verlaufe des natürlichen und geſchichtlichen Lebens die Selbſtoffenbarung der göttlichen Idee erkannt wird.

Wie nun dergleichen Erzählungen, welche Nichtgeſchehenes

als geſchehen berichten, ohne abſichtlichen Betrug gebildet, und ohne beiſpielloſe Leichtglaubigkeit für wahr gehalten werden konnten, iſt zunächſt befremdend, und man hat es der mythiſchen Anſicht von manchen Erzählungen des A. u. N. T. als unüberwindlichen Anſtoß entgegengehalten. Wäre er dieß, ſo würde dadurch, wie für die hebräiſche und chriſtliche, ſo auch für die heidniſche Sage die mythiſche Auffaſſung unmöglich gemacht; wogegen, wenn die profane Mythologie dieſe Schwierigkeit überwunden hat, auch die bibliſche nicht an derſelben ſcheitern wird. Ich ſetze hierüber die Worte eines auf dem Felde der griechiſchen Mythologie und Urgeſchichte bewährten Forſchers, Otfried Müller's, ausführlich hieher, weil es ſich zeigt, daß dieſe Vorbegriffe, welche zum Verſtändniſſe der nachfolgenden Unterſuchungen über den evangeliſchen Mythus aus der allgemeinen Mythologie vorausgeſetzt werden, noch nicht allen Theologen geläufig ſind. Wie vereinigen wir, fragt Müller,[7]) das, daß im Mythus mit dem Factiſchen Nichtfactiſches, Ideelles, weſentlich verbunden iſt, mit der Thatſache, daß die Mythen geglaubt, für wahr gehalten worden ſind? Jenes Ideelle, könnte Jemand ſagen, iſt doch nichts Anderes, als in die Form von Erzählung eingekleidete Dichtung und Erfindung; eine Erfindung der Art aber kann ohne ein Wunder nicht zugleich von Vielen gemacht werden, weil ein eigenes Zuſammentreffen von Abſicht, Darſtellungsvermögen und Darſtellungsweiſe dazu erforderlich wäre. Alſo hat ſie doch Einer gemacht, — und wie hat dann dieſer Eine alle Uebrigen von der Wirklichkeit ſeiner Erfindung überzeugt? Sollen wir etwa annehmen, dieſer Eine ſei ein Schlaukopf geweſen, der durch allerlei Täuſchung und Blendwerk die Andern zu überreden gewußt habe, etwa dadurch, daß er ſich mit gleichgeſinnten Betrügern in Verbindung ſetzte, die dem Volke dann das von ihm Erſonnene als auch von ihnen beobachtet

---

[7]) Prolegomena zu einer wiſſenſchaftlichen Mythologie, S. 110 ff. Hiemit ſind, was die heidniſchen Mythen betrifft, auch Ullmann u. J. Müller in ihren Recc. des vorliegenden Werks, Hoffmann, S. 113 f., u. A. einverſtanden. Beſonders zu vergleichen iſt aber George, Mythus u. Sage, S. 15 ff. 103.

bezeugen mußten? Oder ſollen wir uns den Einen als einen höher begabten Menſchen, als ein erhabeneres Weſen denken, dem die übrigen auf's Wort glaubten, und von dem ſie jene Mythen, unter deren Hülle er ihnen heilſame Wahrheiten mitzutheilen ſuchte, als heilige Offenbarung annahmen? Aber es kann unmöglich bewieſen werden, daß eine ſolche Kaſte von Schlauköpfen im alten Griechenland (oder Paläſtina) exiſtirt habe; auch iſt dieß künſtliche Syſtem des Betrugs, es ſei nun ein grober oder feiner, eigennütziger oder menſchenfreundlicher geweſen, wenn nicht der ganze Eindruck trügt, denn die früheſten Producte des griechiſchen (und chriſtlichen) Geiſtes auf uns machen, der edeln Einfalt jener Zeiten ſehr wenig angemeſſen. Wir kommen alſo dahin, daß auch Ein Erfinder des Mythus im eigentlichen Sinne des Wortes ungedenkbar ſei. Wozu führt aber dieß Raiſonnement? Zu nichts Anderem offenbar, als daß der ganze Begriff der Erfindung, d. h. einer freien und abſichtlichen Handlung, durch welche etwas von dem Handelnden als unwahr Erkanntes mit dem Scheine der Wahrheit umkleidet werden ſoll, als unpaſſend für die Entſtehung des Mythus von unſrer Betrachtung zu entfernen iſt. Oder mit andern Worten, daß bei der Verbindung des Ideellen und Reellen, welche im Mythus vereinigt liegen, eine gewiſſe Nothwendigkeit obwaltet, daß die Bildner des Mythus durch Antriebe, die auf alle gleich wirkten, darauf hingeführt wurden, und daß im Mythus jene verſchiedenen Elemente zuſammenwuchſen, ohne daß diejenigen, durch welche es geſchah, ſelbſt ihre Verſchiedenheit erkannt, zum Bewußtſein gebracht hätten. Es iſt der Begriff einer gewiſſen Nothwendigkeit und Unbewußtheit im Bilden der alten Mythen, auf welchen wir dringen. Haben wir dieſen gefaßt, ſo ſehen wir auch ein, daß der Streit, ob der Mythus von Einem oder Vielen, von dem Dichter oder dem Volke ausgehe, auch wo er ſonſt Statt hat, nicht die Hauptſache trifft. Denn wenn der Eine, Erzählende, bei der Dichtung des Mythus nur den Antrieben gehorcht, welche auch auf die Gemüther der Anderen, Hörenden, wirken: ſo iſt er nur der Mund, durch den Alle reden, der gewandte Darſteller, der dem, was Alle ausſprechen

möchten, zuerſt Geſtalt und Ausdruck zu geben das Geſchick hat. Es iſt indeſſen wohl möglich, daß der Begriff dieſer Nothwendigkeit und Unbewußtheit manchem unſer Alterthumsforſcher (und Theologen) dunkel, ja myſtiſch, vorkomme; aus keinem andern Grunde, als weil dieſe mythenbildende Thätigkeit in unſerem heutigen Denken keine Analogie hat: aber ſoll die Geſchichte nicht auch das Fremdartige, wo ſie unbefangene Forſchung darauf hinführt, anerkennen? — Sofort gibt Müller ein Beiſpiel, wie ſelbſt ſehr zuſammengeſetzte Mythen, zu deren Bildung mehrere, ſcheinbar entlegene Umſtände ſich vereinigen mußten, auf dieſe bewußtloſe Weiſe entſtehen konnten, an dem griechiſchen Mythus von Apollon und Marſyas. Bei Apolliniſchen Feſten, ſagt er, war Kitharſpiel gewöhnlich, und es war dem frommen Gemüthe nothwendig, den Gott ſelbſt als Urheber und Erfinder deſſelben anzuſehen. In Phrygien dagegen war Flötenmuſik einheimiſch, die auf dieſelbe Weiſe auf einen einheimiſchen Dämon, Marſyas, zurückbezogen wurde. Die alten Hellenen fühlten, daß dieſe jener im innern Charakter entgegengeſetzt war: Apollon mußte den dumpfen oder pfeifenden Flötenlaut verabſcheuen, und den Marſyas dazu. Nicht genug: er mußte, damit der kitharſpielende Grieche auch des Gottes Erfindung als das vortrefflichſte Inſtrument anſehen konnte, den Marſyas überwinden. Aber warum mußte der unglückliche Phryger auch gerade geſchunden werden? Die Sache iſt einfach die. In der Felſengrotte an der Burg von Keläna in Phrygien, aus welcher ein Fluß Marſyas oder Katarrhaktes hervorbricht, hing ein Schlauch, der Schlauch des Marſyas bei den Phrygern genannt, ſofern Marſyas, wie der griechiſche Silenos, ein Dämon der ſaftſtrotzenden Natur war. Wenn nun ein Hellene oder ein helleniſch gebildeter Phryger den Schlauch ſah, ſo mußte ihm klar werden, wie Marſyas geendet; hier hing ja noch ſeine abgezogene, ſchlauchähnliche Haut: Apollon hat ihn ſchinden laſſen. In allem dieſem iſt keine willkührliche Dichtung; es konnten Viele darauf kommen, und wenn es Einer zuerſt ausſprach, ſo wußte er, daß die andern, von denſelben Vorſtellungen genährt, keinen Augenblick an der Richtigkeit der Sache zweifeln würden. —

CALIFORNIA

Der Hauptgrund, warum die Mythen in der Regel in ihrer Entstehung so wenig einfach sind, liegt darin, daß sie großentheils gar nicht auf Einen Schlag entstanden sind, sondern sich allgemach und successiv, unter der Einwirkung gar verschiedenartiger, äußerer und innerer Zustände und Ereignisse, deren Eindrücke die im Munde des Volks fortlebende, durch keine Schrift befestigte und erstarrte, immer bewegliche Tradition sämmtlich aufnahm, im Laufe langer Jahrhunderte (in wiefern dieß auch bei einem großen Theile der N. T.lichen Mythen zutreffe, wird unten gezeigt werden) zu der Gestalt, in welcher wir sie nun erhalten, ausgebildet haben. Dieß ist eine ebenso wichtige wie einleuchtende Thatsache, die jedoch bei der Mythenerklärung noch immer häufig übersehen wird; indem man den Mythus wie eine Allegorie betrachtet, welche von Einem auf einmal mit der bestimmten Absicht ersonnen wird, einen Gedanken in die Form einer Erzählung zu verstecken. — Die Ansicht, welche hier Müller ausspricht, daß dem Mythus kein individuelles Bewußtsein, sondern ein höheres allgemeines Volksbewußtsein (Bewußsein einer religiösen Gemeinde) zum Grunde liege, nennt ein competenter Beurtheiler des Müller'schen Werks die nothwendigste Bedingung eines richtigen Verständnisses des alten Mythus, deren Anerkennung oder Verwerfung alle Ansichten über Mythologie sogleich von vorne herein in zwei durchaus entgegengesetzte scheide. [8])

Allerdings indessen ist die Gränzlinie zwischen Absichtslosem und Absichtlichem hier nicht leicht zu ziehen. Wo eine Thatsache zum Grunde lag, die im Munde des Volks viel besprochen und gepriesen, im Laufe der Zeiten zum Mythus sich gestaltete, da läßt sich wenigstens für die erste Zeit der Begriff der Dichtung und Absichtlichkeit leicht entfernt halten, indem ein solcher Mythus vorerst gar nicht das Werk eines Einzelnen, sondern ganzer Gemeinschaften und auf einander folgender Geschlechter ist, in welchen die Erzählung von Mund zu Munde ging, und durch

---

[8]) Worte Baur's in seiner Recens. von Müller's Prolegomenen, in Jahn's Jahrbüchern f. Phil. und Pädag. 1828, 1. Heft S. 7.

unwillkürliches Hinzufügen eines verherrlichenden Zugs durch diesen, eines andern durch jenen Erzähler schneeballartig sich vergrößerte. Mit der Zeit aber finden sich nun allerdings durch solche Sagen begabtere Köpfe zur eigenen poetischen oder religiös-pragmatischen Bearbeitung derselben angeregt, und die meisten mythischen Erzählungen, welche uns aus dem Alterthum aufbehalten sind, wie der troische, der mosaische, Sagenkreis, liegen in dieser überarbeiteten Gestalt uns vor. Hier nun scheint absichtliche Erdichtung sogleich sich einmischen zu müssen: doch auch nur von unrichtigen Voraussetzungen aus. Es ist nämlich unsrer verständigen und kritischen Zeitbildung fast unmöglich, sich in eine Zeit und Bildung zurückzuversetzen, in welcher die Phantasie so kräftig wirkte, daß ihre Gebilde in dem Geiste dessen selbst, der sie schuf, sich zu Wirklichkeiten verfesten konnten. Allein die nämlichen Wunder, welche in minder gebildeten Kreisen die Phantasie, thut ja in gebildeten der Verstand. Nehmen wir den nächsten besten pragmatisirenden Historiker der alten oder neuen Zeit, z. B. Livius. Numa, sagt dieser, habe den Römern eine Menge religiöser Gebräuche gegeben, ne luxuriarentur otio animi, und weil er die Religion für das geeignetste Mittel gehalten habe, multitudinem imperitam et illis seculis rudem im Zaume zu halten. Idem, sagt der Geschichtschreiber weiter, nefastos dies fastosque fecit, quia aliquando nihil cum populo agi utile futurum erat.[9]) Woher wußte Livius, daß dieß die Beweggründe des Numa waren? Sie waren es in der Wirklichkeit gewiß nicht. Aber Livius glaubte es. Es ist eine Combination seines reflectirenden Verstandes, die ihm aber so nothwendig schien, daß er sie mit voller Ueberzeugung als Wirklichkeit vorträgt. Die Volkssage oder ein alter Dichter hatte sich die Productivität des Numa in Bezug auf religiöse Einrichtungen anders erklärt, nämlich aus Zusammenkünften desselben mit der Göttin Egeria, welche ihm geoffenbart habe, was für Dienste den Göttern die willkommensten seien. Man sieht, das Verhältniß ist auf beiden Seiten ziemlich gleich: wenn

[9]) 1, 19.

die letztere Erzählung Einen Urheber hat, so meinte dieser, das geschichtlich Gegebene nur durch die Voraussetzung einer Zusammenkunft mit einem höheren Wesen, wie Livius nur durch die Unterlegung politischer Absichten, erklären zu können; jener hielt das Product seiner Phantasie, wie dieser die Combination seines Verstandes, für Realität.

Man wird die Möglichkeit bewußtloser Erdichtung, selbst wenn bestimmt ein Einzelner als Urheber hervortritt, vielleicht zugeben, wo das Mythische nur in der Ergänzung und Ausschmückung eines gegebenen Geschichtlichen durch einzelne unhistorische Züge besteht; wo hingegen die ganze Erzählung erdichtet, und ein geschichtlicher Kern gar nicht zu finden ist, wird man fortfahren zu behaupten, daß hier die Annahme bewußtloser Dichtung [10]) unmöglich sei. Mag es sich in dieser Hinsicht mit der auswärtigen Mythenbildung verhalten wie es will: bei der N. T.lichen wenigstens läßt sich anschaulich machen, wie gerade diese Art von Dichtungen über Jesum am leichtesten ohne Bewußtsein entstehen konnte. Die messianische Erwartung war schon lange vor Jesu Zeit im israelitischen Volk erwachsen, und eben damals zur größten Reife und Ausbildung gediehen. Nun war sie schon von Anfang an keine ganz unbestimmte gewesen, sondern durch mehrere Momente bestimmt und umschrieben. Einen Propheten, wie er gewesen, hatte angeblich Moses seinem Volke verheißen (5. Mos. 18, 15: נָבִיא מִקִּרְבְּךָ מֵאַחֶיךָ כָּמֹנִי יָקִים לְךָ יְהוָה אֱלֹהֶיךָ), und diese Stelle wurde zu jener Zeit vom Messias verstanden (A. G. 3, 22. 7, 37). Daher der rabbinische Grundsatz: כְּגוֹאֵל רִאשׁוֹן כֵּן גּוֹאֵל אַחֲרוֹן, was dann auch in einzelnen Zügen ausgeführt wurde, die man vom Messias nach dem Vorbilde des Moses erwartete. [11]) Der Messias sollte ferner

[10]) Das Vergnügen, an dem Ausdruck: bewußtlose Dichtung, als einem „Widerspruche in terminis," sich zu stoßen (Mack, Bericht über Dr. Strauß kritische Bearbeitung d. L. J., S. 3.), will ich dem Berichterstatter auch in dieser Auflage lassen.

[11]) Midrasch Koheleth f. 73, 3. (bei Schöttgen, horae hebraicae et talmudicae, 2, S. 251 f.) R. Berechias nomine R. Isaaci dixit:

aus dem Geſchlechte Davids kommen, als ein zweiter David deſſen Thron in Beſitz nehmen (Matth. 22, 42; Luc. 1, 32; A. G. 2, 30): daher erwartete man zur Zeit Jeſu, daß er, wie David, in dem kleinen Bethlehem geboren werden würde (Joh. 7, 42; Matth. 2, 5 f.). In jener moſaiſchen Stelle war der vermeintliche Meſſias als Prophet bezeichnet; wie er denn auch ſeinem Begriffe nach die Spitze und der Schluß des Prophetenthums war. Nun aber waren die Propheten in der alten Nationalſage durch die wunderbarſten Thaten und Schickſale verherrlicht. Wie konnte man von dem Meſſias Geringeres erwarten? Mußte nicht ſein Leben ſchon zum Voraus mit dem Herrlichſten und Bedeutendſten aus dem Leben der Propheten geſchmückt werden? Mußte ihm nicht die Volkserwartung ebenſo an der Lichtſeite des Lebens der Propheten Antheil geben, wie ſpäter der erſchienene Meſſias, Jeſus, ſeine und ſeiner Anhänger Leiden als Antheil an der Nachtſeite des Schickſals der Propheten auffaßte (Matth. 23, 29 ff. Luc. 13, 33 ff., vgl. Matth. 5, 12)? Hatten Moſes und die Propheten alle vom Meſſias geweiſſagt (Joh. 5, 46. Luc. 4, 21. 24, 27): ſo lag es, bei der typologiſchen Richtung des jüdiſchen Volkes, nahe genug, wie ihre Ausſprüche als Weiſſagungen, ſo ihre Thaten und Schickſale als Vorbilder für den Meſſias zu betrachten. Endlich aber wurde die meſſianiſche Zeit überhaupt als eine Zeit der Zeichen und Wunder erwartet. Die Augen der Blinden ſollten aufgethan, die Ohren der Tauben

---

Quemadmodum Goël primus (Moses), sic etiam postremus (Messias) comparatus est. De Goële primo quidnam scriptura dicit? Exod. 4, 20.: et sumsit Moses uxorem et filios, eosque asino imposuit. Sic Goël postremus, Zach. 9, 9.: pauper et insidens asino. Quidnam de Goële primo nosti? Is descendere fecit Man, q. d. Exod. 16, 14.: ecce ego pluere faciam vobis panem de coelo. Sic etiam Goël postremus Manna descendere faciet, q. d. Ps. 72, 16.: erit multitudo frumenti in terra. Quomodo Goël primus comparatus fuit? Is ascendere fecit puteum: sic quoque Goël postremus ascendere faciet aquas, q. d. Joel. 4, 18.: et fons e domo Domini egredietur, et torrentem Sittim irrigabit.

eröffnet werden, der Lahme sollte hüpfen, und die Zunge der Schwerredenden Gott preisen (Jes. 35, 5 f. 41, 7. vgl. 32, 3. 4.). Dieß, zunächst zum Theil bloß bildlich gemeint, wurde bald eigentlich verstanden (Matth. 11, 5. Luc. 7, 21 f.), und auch hiedurch das Messiasbild schon vor dem Erscheinen Jesu immer mehr in das Einzelne gezeichnet. [12]) So waren manche Sagen über Jesum nicht erst neu zu erfinden, sondern nur von dem in der Volkshoffnung lebenden Messiasbilde, in welches selbst sie, vielfach umgeformt, [13]) größtentheils aus dem A. T. gekommen waren, auf Jesum überzutragen [14]) und nach dem

---

[12]) Tanchuma f. 54, 4. (bei Schöttgen a. a. O. S. 74.): R. Acha nomine R. Samuelis bar Nachmani dixit: Quaecumque Deus S. B. facturus est לעתיד לבא (tempore messiano) ea jam ante fecit per manus justorum בעולם הזה (seculo ante Messiam elapso). Deus S. B. suscitabit mortuos, id quod jam ante fecit per Eliam, Elisam et Ezechielem. Mare exsiccabit, prout per Mosen factum est. Oculos caecorum aperiet, id quod per Elisam fecit. Deus S. B. futuro tempore visitabit steriles, quemadmodum in Abrahamo et Sara fecit.

[13]) Daß die A. T liche Sage, auch ohne Beziehung auf den Messias, in der späteren Zeit manche Um- und Weiterbildung erfuhr, und folglich aus der theilweisen Unähnlichkeit der Erzählungen von Jesu mit denen von Moses und den Propheten um so weniger geschlossen werden darf, daß jene sich nicht aus diesen haben entwickeln können, erhellt z. B. aus der Vergleichung von Stellen wie A. G. 7, 22. 53. und der entsprechenden Abschnitte bei Josephus, Antiq. 2. u. 3., mit der Erzählung des Exodus über den Moses. Ferner vrgl. mit der biblischen Erzählung über Abraham Antiq. 1, 8, 2.; über Jakob 1, 19, 6.; über Joseph 2, 5, 4.

[14]) George, S. 125.: Denke man sich die feste Ueberzeugung, die unter den Jüngern bestand, daß Alles, was von dem Messias im A. T. geweissagt worden wäre, nothwendig in der Person ihres Meisters erfüllt sein müsse; denke man sich dabei, daß Vieles in dem Leben Christi schon leerer Raum geworden war: so sieht man gar keine andere Möglichkeit ein, als daß jene Vorstellungen sich verkörpern mußten, und daß so die Mythen entstanden, die wir finden. Ja, wäre selbst durch die Ueberlieferung noch eine wahrere Vorstellung von dem Leben Jesu möglich gewesen: diese Ueberzeugung hätte in ihrer Stärke sie überwinden müssen.

Geiſte ſeiner Perſönlichkeit und Lehre zu beſtimmen: und hiebei konnte es nun leichter als irgend ſonſt geſchehen, daß derjenige, welcher etwa zuerſt einen ſolchen Zug in die Verkündigung von Jeſu hineintrug, ſelbſt glaubte, daß ſich dieß wirklich mit ihm zugetragen habe, nach folgendem Schluſſe: Mit dem Meſſias muß ſich das und das begeben; Jeſus war der Meſſias: folglich wird ſich jenes eben mit ihm begeben haben. [15])

Freilich eben von dem Unterſatze, kann man ſagen, daß Jeſus der Meſſias geweſen, würden ſeine Zeitgenoſſen ſich um ſo weniger haben überzeugen können, je beſtimmter die Erwartung wunderbarer Thaten und Schickſale des Meſſias in der allgemeinen Vorſtellung gegeben war, wenn er dieſer Erwartung nicht wirklich genügt hätte. Allein aller derjenigen Züge, welche für Wunder angeſehen zu werden ſich eigneten, wird auch die folgende Kritik das Leben Jeſu nicht entkleiden: was aber noch fehlte, das erſetzte, ſo lange er lebendig gegenwärtig war, der übermächtige Eindruck ſeiner Perſönlichkeit und Rede, welcher ein ängſtliches Reflectiren auf alle Seiten jenes meſſianiſchen Maßſtabes nicht aufkommen ließ; auch wurde er theils nur ſehr allmählig in größeren Kreiſen als der Meſſias anerkannt, theils mag ſich das Volk ſchon zu ſeinen Lebzeiten manches Abenteuerliche von ihm erzählt haben (vgl. Matth. 14, 2); nach ſeinem Tode aber lag in dem, wodurch auch immer entſtandenen, Glauben an ſeine Auferſtehung mehr als hinreichende Ueberzeugungskraft für ſeine Meſſianität: ſo daß das übrige Wunderbare in ſeinem Leben nicht als Grund des Glaubens an dieſelbe vorausgeſetzt zu werden braucht, ſondern als Erzeugniß aus dieſem Glauben hergeleitet werden kann.

Keineswegs ſoll jedoch jene Unbewußtheit und Abſichtsloſigkeit auf alle und jede A. u. N. T. liche Erzählungen ausgedehnt werden, welche wir als unhiſtoriſch betrachten müſſen. Bei allen Sagenkreiſen, zumal wenn ſich ein patriotiſches oder religiöſes Parteiintereſſe damit verknüpft, und wenn ſie Gegen-

---

[15]) Vergl. über einen ähnlichen Schluß griechiſcher Dichter O. Müller, Prolegomena, S. 7.

stände freier dichterischer oder sonstiger schriftstellerischer Behandlung werden, mischt sich auch bewußte und absichtliche Dichtung ein. So wenig die Urheber der homerischen Gesänge gerade alles und jedes Einzelne, was sie von Göttern und Heroen erzählten, für wirklich so vorgefallen halten konnten; so wenig der Verfasser der Chroniken ganz ohne Bewußtsein darüber gewesen sein kann, daß er in der Abweichung von den Büchern Samuels und der Könige manche spätere Verhältnisse in die frühere Zeit übertrug; oder der Verfasser des Buchs Daniel, [16]) daß er dessen Geschichte der des Joseph, seine Weissagungen aber dem Erfolge nachbildete: eben so wenig möchte sich dieß von allen unhistorischen Erzählungen der Evangelien, wie z. B. vom ersten Kapitel des dritten, und manchen Darstellungen im vierten Evangelium, behaupten lassen. Aber eine Dichtung, wenn sie auch nicht absichtslos ist, kann darum doch immer noch arglos sein. Ganz dasselbe Verhältniß zwar, wie bei

---

[16]) Die Vergleichung der ersten Kapitel dieses Buches mit der Geschichte des Joseph in der Genesis gibt eine belehrende Anschauung von der Tendenz der spätern hebräischen Sage und Poesie, neuere Verhältnisse nach dem Vorbilde von älteren zu gestalten. Wie Joseph nach Aegypten, so wird Daniel nach Babylon gefangen abgeführt (1, 2); er muß seinen Namen ändern (V. 7.), wie Joseph; Gott gibt ihm, daß ihm der שַׂר הַסָּרִיסִים, wie jenem der סָרִיס שַׂר הַטַּבָּחִים, günstig wird (V. 9); er enthält sich der Verunreinigung durch den Genuß von des Königs Speisen und Getränken, welche ihm aufgedrungen werden (V. 8 ff.), zur Zeit des Antiochus Epiphanes eine ebenso verdienstliche Entsagung, wie die des Joseph gegenüber der Frau des Potiphar; er macht sich hierauf, wie Joseph, durch Deutung eines Traums, den der König gehabt hat, und über welchen ihm seine חַרְטֻמִּים keine Auskunft zu geben wissen, diesem bemerklich (K. 2); wobei die Darstellung, daß Daniel nicht nur die Bedeutung, sondern den Traum selbst, der dem Könige entfallen war, anzugeben im Stande ist, als abenteuerliche Uebertreibung dessen, was Joseph leistete, erscheint. Merkwürdigerweise hat sofort bei Josephus die Geschichte Daniels wieder auf die des Joseph zurückgewirkt; wie Nebukadnezar den Traum, und die nach Josephus ihm zugleich geoffenbarte Deutung: so hat nach demselben auch Pharao die ihm mit dem Traume gezeigte Deutung vergessen. Antiq. 2, 5, 4.

eigentlichen Gedichten, findet hier nicht statt, da der eigentliche Dichter nicht, wie die vorausſetzlichen Urheber mancher bibliſchen Dichtungen, vorausſieht und beabſichtigt, daß ſein Gedicht als Geſchichte werde genommen werden: aber eben das iſt zu erwägen, daß im Alterthum, namentlich im hebräiſchen, und beſonders in religiös aufgeregten Kreiſen dieſes Volkes, Geſchichte und Dichtung, wie Poeſie und Proſa überhaupt, noch nicht ſo beſtimmt, wie jetzt unter uns, geſchieden waren. Es hat hiemit eine ähnliche Bewandtniß, wie mit der Thatſache, daß namentlich unter den Juden und älteſten Chriſten die achtungswertheſten Schriftſteller ihre Werke angeſehenen Namen unterſchoben, ohne hiebei einer Unwahrheit und Täuſchung ſich bewußt zu ſein. — Nur die Frage kann hier noch entſtehen, ob dergleichen Erdichtungen eines Einzelnen auch noch Mythen zu nennen ſeien? An ſich wohl nicht mit Recht, ſondern nur in dem Falle, wenn ſie Glauben finden, und in die Sage eines Volks oder einer Religionspartei übergehen; was dann immer zugleich beweist, daß ſie vom Verfaſſer nicht bloß nach eigenen Gedanken, ſondern im Zuſammenhange mit dem Bewußtſein einer Mehrheit, abgefaßt waren. [17])

Was oben über die Entſtehungszeit mancher evangeliſchen Mythen bemerkt iſt, hat nun aber ſein Hauptgewicht in der Hinſicht, als ſo häufig eingewendet wird, die Zeit von etlich und dreißig Jahren vom Tode Jeſu bis zur Zerſtörung Jeruſalems, innerhalb welcher der größere Theil der evangeliſchen Erzählungen ſich gebildet haben müſſe, und ſelbſt bis in den Anfang des zweiten Jahrhunderts hinein, der längſte Termin für den Urſprung auch der jüngſten evangeliſchen Erzählungen und zugleich für die ſchriftliche Abfaſſung unſrer Evangelien, ſei viel zu kurz, um die Entſtehung eines ſo reichen Mythenkreiſes innerhalb derſelben denkbar zu finden. [18]) Er iſt nämlich auch ſeinem größten Theile nach nicht erſt in dieſer Zeit entſtanden, ſondern ſeine erſte Grundlage, die A. T.liche

---

[17]) So auch J. Müller, theol. Studien u. Kritiken, 1836, 3, S. 839 ff.

[18]) So faſt alle Beurtheiler der erſten Auflage.

Mythe, schon vor und nach dem babylonischen Exil; die Uebertragung auf den erwarteten Messias und demgemäße Umbildung ging in den Jahrhunderten von da bis auf Jesum vor sich: so daß für die Zeit von dem Zusammentritte der ersten Gemeinde bis zur Entstehung der Evangelien nur noch die Uebertragung der größtentheils schon gebildeten messianischen Sagen auf Jesum, sammt der Modification derselben im christlichen Sinne und nach den individuellen Verhältnissen Jesu und seiner Umgebung, übrig blieb; während nur verhältnißmäßig wenige erst völlig neu zu bilden waren.

§. 15.

Begriff und Arten des evangelischen Mythus.

Aus allem Bisherigen ergibt sich nun der bestimmte Sinn, in welchem wir den Ausdruck: Mythus, für gewisse Theile der evangelischen Geschichte gebrauchen; zugleich mögen die verschiedenen Arten und Abstufungen des Mythischen, welchen wir in dieser Geschichte begegnen dürften, hier vorausnahmsweise aufgeführt werden.

Evangelischen *Mythus* nennen wir eine solche, auf Jesus unmittelbar oder mittelbar sich beziehende Erzählung, welche und so weit wir sie nicht als Abdruck einer Thatsache, sondern als Niederschlag einer Idee seiner frühesten Anhänger betrachten dürfen. — Der Mythus in diesem Sinne wird uns auch hier, wie auf anderen Gebieten, theils rein für sich, als Substanz der Erzählung, theils als Accidens an wirklicher Geschichte, begegnen.

Der *reine Mythus* im Evangelium wird zwei Quellen haben, die aber in den meisten Fällen nur mit abwechselndem Uebergewichte des einen oder des andern Zuflusses zur Mythenbildung zusammenwirken werden. Die *eine* dieser Quellen ist, wie bereits erwähnt, die schon vor und unabhängig von Jesu

unter dem jüdiſchen Volke vorhandene Meſſiaserwartung nach ihren einzelnen Zügen; die andere der eigenthümliche Eindruck, welchen Jeſus, vermöge ſeiner Perſönlichkeit, ſeines Wirkens und Schickſals, hinterließ, und durch welchen er die Meſſiasidee ſeines Volks modificirte. Faſt ganz aus der erſteren Quelle — aus der andern nur mit dem Zuge vermehrt, daß die Erſcheinenden mit Jeſu von ſeinem Ausgange ſich unterredet haben — iſt z. B. die Verklärungsgeſchichte gefloſſen; wogegen zu der Erzählung vom Zerreißen des Vorhangs beim Tode Jeſu die Stellung den Hauptanſtoß geliefert zu haben ſcheint, welche ſich Jeſus ſelbſt, und nach ihm ſeine Gemeinde, zum jüdiſchen Tempeldienſte gegeben hatte. Iſt ſchon hier etwas Hiſtoriſches, nur aber ein bloß allgemeiner Zug des Charakters, der Verhältniſſe u. dgl., die Quelle der mythenbildenden Idee: ſo werden wir ebenſobald auf den Boden des

Mythus an der Geſchichte verſetzt, als ein beſtimmter einzelner Vorfall die Grundlage iſt, deren ſich die Begeiſterung bemächtigt, und ſie aus der Idee von Chriſtus heraus mit mythiſchen Bildungen umſchlungen hat. Eine ſolche Thatſache iſt bald eine Rede Jeſu: wie die von den Menſchenfiſchern, dem unfruchtbaren Feigenbaume, welche jetzt in Wundergeſchichten verwandelt vor uns liegen; bald eine wirkliche Handlung oder Begebenheit aus ſeinem Leben, wie z. B. die mythiſchen Züge in der Taufgeſchichte auf eine ſolche aufgetragen ſind, oder wie einzelnen Wundergeſchichten natürliche Begebenheiten zum Grunde liegen mögen, welche ſofort die Erzählung theils in eine übernatürliche Beleuchtung geſtellt, theils mit wunderhaften Zügen ausgeſtattet hat.

Während die bisher aufgeführten Bildungen ſämmtlich, auch nach der neuen, ſchärferen Begriffsbeſtimmung von George, mit Recht als Mythen bezeichnet werden, ſofern von dem Unhiſtoriſchen an ihnen, ſei es nun allmählig in der Ueberlieferung, oder beſtimmt durch Einen Urheber gebildet worden, jedesmal die Idee der Ausgangspunkt iſt: ſo mag nun allerdings

für solche Partien, in welchen Unbestimmtheit und Lückenhaftigkeit, Mißverstand und Umdeutung, Vermischung und Verwirrung, wie sie beim Hindurchgange durch längere mündliche Ueberlieferung sich einzufinden pflegen, oder umgekehrt eine Anschaulichkeit und Ausmalung sich bemerken lassen, die auf einen gleichen Ursprung hinzudeuten scheinen — für solche Partien mag allerdings die Benennung des Sagenhaften angemessener sein.

Von beidem, dem Mythischen wie dem Sagenhaften, ist endlich dasjenige zu unterscheiden, was einerseits ohne einer bestimmten Idee zu dienen, und andrerseits ohne aus der Ueberlieferung sich herzuschreiben, rein als individuelle, zur Veranschaulichung, Verknüpfung, Steigerung u. dgl. dienende, Zuthat des Schriftstellers erscheint.

Hier war es nur um Aufzählung der verschiedenen Formen des Unhistorischen an der evangelischen Geschichte zu thun; dem Historischen, so weit sie solches daneben noch enthält, soll damit nichts vergeben sein.

§. 16.

Kriterien des Unhistorischen in der evangelischen Erzählung.

Ist bisher nach äußeren wie inneren Gründen die Möglichkeit des Mythischen und Sagenhaften in den Evangelien dargethan, und dessen Begriff und Arten bestimmt: so fragt sich schließlich noch, wie sein wirkliches Vorhandensein im einzelnen Falle sich erkennen lasse?

Der Mythus, wie er selbst die zwei Seiten an sich hat, erstlich nicht Geschichte, sondern zweitens eine aus der Geistesrichtung einer gewissen Gemeinschaft hervorgegangene Dichtung zu sein: so wird er eben auch an diesen zwei Seiten, mithin

einerseits an negativen, andrerseits an positiven Kriterien, als solcher sich erkennen lassen. [1])

I. Daß ein Bericht nicht historisch, etwas Erzähltes nicht so geschehen sein könne, wird vor Allem daran zu erkennen sein, wenn es

1) mit den bekannten und sonst überall geltenden Gesetzen des Geschehens unvereinbar ist.

Zu diesen Gesetzen gehört es nun vor Allem, daß, ebensowohl richtigen philosophischen Begriffen, als aller beglaubigten Erfahrung zufolge, in die Kette der bedingten Ursachen niemals die absolute Causalität mit einzelnen Acten eingreift, indem sie vielmehr eben nur in der Hervorbringung der Gesammtheit endlicher Ursächlichkeiten und ihrer Wechselwirkung sich offenbart. Wo uns demnach ein Bericht eine Erscheinung oder Begebenheit meldet, mit der ausdrücklichen oder zu verstehen gegebenen Behauptung, daß sie unmittelbar durch Gott selbst (Theophanien, Himmelsstimmen u. dgl.), oder durch menschliche Individuen in Folge übernatürlicher Ausrüstung durch ihn (Wunder, Weissagungen) herbeigeführt worden seien: da haben wir *insoweit* keine historische Relation anzuerkennen. Und sofern überhaupt die Einmischung von Wesen einer höheren Geisterwelt in die menschliche sich theils nur in unverbürgten Berichten findet, theils mit richtigen Begriffen unvereinbar ist: so kann auch was von Engel- und Teufels-Erscheinungen und Einwirkungen berichtet wird, unmöglich geschichtlich genommen werden.

Ein weiteres Gesetz, das wir bei allem Geschehen beobachten können, ist das der Succession, wornach auch bei den gewaltsamsten Epochen und schnellsten Veränderungen dennoch

---

[1]) Vergl., außer den §. 8. angeführten älteren Schriften, noch von Bohlen, die Genesis, S. XVII, und besonders George, Mythus und Sage, S. 91 ff.

Alles in einer gewiſſen Ordnung und Folge, in allmähligem Wachsthum und Abnehmen vor ſich geht. Wird uns demnach von einem großen Individuum geſagt, daſſelbe habe das Aufſehen, das es im Mannesalter erregte, bereits bei ſeiner Geburt und in den erſten Kinderjahren gemacht; wird von ſeinen Anhängern erzählt, ſie haben ihn beim erſten Anblick ſchon als denjenigen, der er war, erkannt: wird nach ſeinem Tode deren Aufſchwung von tiefſter Niedergeſchlagenheit zur höchſten Begeiſterung als Werk einer einzigen Stunde gefaßt: ſo müſſen wir mehr als zweifelhaft werden, ob wir hier Geſchichte vor uns haben.

Endlich kommen hier alle pſychologiſchen Geſetze in Betracht, welche es unwahrſcheinlich machen, daß ein Menſch gegen alle menſchliche, oder doch gegen ſeine ſonſtige Art und Weiſe empfunden, gedacht und gehandelt haben ſollte; wie z. B. wenn die jüdiſchen Synedriſten der Ausſage der an Jeſu Grab geſtellten Wächter, daß er auferſtanden ſei, Glauben geſchenkt, und, ſtatt ſie zu beſchuldigen, ſie werden wohl im Schlafe ſich ſeinen Leichnam haben ſtehlen laſſen, ſie beſtochen haben ſollen, eben dieß auszuſprengen. Auch das gehört hieher, daß, allen Geſetzen des menſchlichen Erinnerungsvermögens nach, Reden, wie die Jeſu im vierten Evangelium, nicht treu behalten und wiedergegeben ſein können.

Allerdings geht oft Manches, beſonders in und durch geniale Perſönlichkeiten, plötzlicher vor ſich, als man erwarten ſollte, und wie oft handeln die Menſchen inconſequent und charakterlos: deßwegen werden die zwei letzteren Punkte mit Vorſicht und nur in Verbindung mit andern als Kriterien des Mythiſchen zu gebrauchen ſein.

2) Doch nicht allein mit den Geſetzen des Geſchehens, auch mit ſich ſelbſt und mit anderen Berichten darf eine Relation nicht im Widerſpruch ſtehen, wenn ſie geſchichtliche Geltung anſprechen will.

Am entschiedensten ist der Widerspruch als contradictorischer, wenn die eine Relation sagt, was die andre läugnet: wie wenn die eine Erzählung Jesum ausdrücklich erst nach der Verhaftung des Täufers in Galiläa auftreten läßt, die andre aber, nachdem Jesus schon längere Zeit in Galiläa sowohl als in Judäa gewirkt hatte, bemerkt, Johannes sei noch nicht in das Gefängniß geworfen gewesen.

Stellt hingegen der zweite Bericht statt dessen, was der erste gibt, schlechtweg etwas Anderes hin: so betrifft der Widerspruch entweder mehr formelle Punkte, wie Zeit (Tempelreinigung), Ort (früherer Aufenthalt der Eltern Jesu), Zahl (Gadarener, Engel am Grabe), Namen (Matthäus und Levi); oder aber die Materie der Begebenheiten selbst. In dieser Hinsicht erscheinen bald Charaktere und Verhältnisse in der einen Erzählung ganz anders, als in der andern: wie wenn z. B. nach dem einen Referenten der Täufer Jesum als den zum Leiden bestimmten Messias erkannt, nach dem andern an seinem leidenden Verhalten Anstoß genommen haben soll; bald wird ein Vorfall auf zwei oder mehrerlei Weisen dargestellt, wovon doch nur die eine der Wirklichkeit gemäß sein kann: wie wenn nach dem einen Berichte Jesus seine ersten Jünger am galiläischen See von den Netzen weg berufen, nach dem andern in Judäa und auf dem Wege nach Galiläa gewonnen haben soll. Auch das läßt sich hieher ziehen, wenn Begebenheiten oder Reden als zweimal vorgekommen nebeneinandergestellt werden, welche einander so ähnlich sind, daß man nicht annehmen kann, sie seien öfter als nur Einmal gesprochen worden oder vorgefallen.

Es fragt sich, wiefern zu den Widersprüchen der Berichte auch das zu zählen ist, wenn der eine von etwas schweigt, was der andere meldet? An sich und ohne Weiteres gilt ein solches argumentum ex silentio gewiß nicht; wohl aber dann, wenn sich beweisen läßt, daß der andre Referent, falls er von

der Sache gewußt, sie hätte berühren, und wenn sie vorgefallen, von ihr wissen müssen.

II. Positiv als Sage und Dichtung ist eine Erzählung theils an der Form, theils am Inhalte zu erkennen.

1) Ist die Form poetisch, wechseln die Handelnden hymnische Reden, länger und begeisterter, als sich von ihrer Bildung und Situation erwarten läßt: so sind wenigstens diese Reden nicht als historisch anzusehen. Die Abwesenheit dieses formellen Merkmals übrigens beweist noch keineswegs den historischen Charakter einer Erzählung, da der Mythus die einfachste, scheinbar ganz historische, Form liebt. Hier kommt dann Alles auf den Inhalt an.

2) Stimmt der Inhalt einer Erzählung auffallend zusammen mit gewissen, innerhalb des Kreises ihrer Entstehung geltenden Vorstellungen, welche selbst eher darnach aussehen, aus vorgefaßten Meinungen, als nach der Erfahrung gebildet zu sein: so wird ein mythischer Ursprung der Erzählung je nach Umständen mehr oder weniger wahrscheinlich. Schon das, daß wir wissen: die Juden machten große Männer gerne zu Kindern lange unfruchtbar gewesener Mütter, muß uns mißtrauisch machen gegen die geschichtliche Wahrheit der Angabe, daß dieß bei Johannes dem Täufer der Fall gewesen; daß uns bekannt ist: die Juden sahen in den Schriften ihrer Propheten und Dichter überall Weissagungen, und im Leben der früheren Gottesmänner überall Vorbilder auf den Messias, gibt uns die Vermuthung an die Hand, was im Leben Jesu deutlich nach solchen Aussprüchen und Vorgängen abgeschattet ist, möchte wohl eher Mythe als Geschichte sein.

Die einfacheren Kriterien des Sagenhaften und des vom Schriftsteller Hinzugethanen bedürfen nach dem, was im übrigen §. darüber bemerkt worden ist, keiner besondern Ausführung mehr.

Doch, jeden dieser Gründe einerseits, und jede evangelische Erzählung andrerseits, einzeln für sich genommen, würden wir in den wenigsten Fällen weiter als bis zu bloßer Möglichkeit und Wahrscheinlichkeit eines unhistorischen Charakters der Berichte kommen. Um größere Sicherheit des Resultates herbeizuführen, müssen erstlich mehrere jener Gründe zusammentreffen. Die Geschichte mit den Magiern und dem Kindermorde zu Bethlehem stimmt zwar auffallend mit der jüdischen Vorstellung von dem durch Bileam geweissagten Messiasstern und mit dem Vorbilde des pharaonischen Blutbefehls überein: doch darum allein könnte sie noch nicht sicher für mythisch ausgegeben werden. Nun kommt aber dazu, daß das vom Stern Erzählte den Naturgesetzen, die angebliche Handlungsweise des Herodes den psychologischen widerspricht; daß von dem Blutbad in Bethlehem der sonst über Herodes so ausführliche Josephus mit allen andern Geschichtsquellen schweigt, und daß der Magierbesuch sammt der Flucht nach Aegypten in dem einen, und die Darstellung im Tempel in dem andern Berichte sich gegenseitig ausschließen. Wo auf diese Weise alle Arten von Kriterien des Mythischen zusammentreffen, da ist das Resultat gewiß; sonst um so sicherer, je mehrere und stärkere sich zusammenfinden.

Zweitens aber hätte vielleicht eine Erzählung, für sich genommen, nur schwache oder gar keine Merkmale des Ungeschichtlichen: sie hängt aber mit andern zusammen, oder ist doch von demselben Referenten berichtet wie andere, welche durch entscheidende Gründe in das mythische oder sagenhafte Gebiet verwiesen werden, und einen verdächtigenden Widerschein auch auf sie zurückwerfen. So kommen auch in jeder, noch so wunderhaften, Erzählung Züge vor, die an sich wohl historisch sein könnten, aber ihrer Verbindung mit dem Uebrigen wegen gleichfalls zweifelhaft werden müssen.

Doch dieß greift gewissermaßen der Frage vor, welche hier schließlich noch sich stellt, ob nämlich die Kriterien des Ungeschichtlichen eben nur diejenigen Züge einer Erzählung, an wel-

chen sie sich unmittelbar finden, oder auch die übrigen, und ob der Widerspruch zweier Berichte nur den einen, oder beide zugleich, als unhistorisch kennbar mache? Dieß ist die Frage nach der Gränzlinie des Historischen und Unhistorischen, — die schwierigste auf dem ganzen Gebiete der Kritik.

Für's Erste, wenn zwei Erzählungen sich ausschließen, so ist hiedurch allerdings zunächst nur die eine als unhistorisch erwiesen; denn nur sofern die eine Platz finden soll, muß die andre weichen, weicht aber jene, so kann diese Platz finden. So ist es in Bezug auf den früheren Wohnort der Eltern Jesu nicht unrichtig, mit Ausschließung des Matthäus, der deutlich Bethlehem als solchen voraussetzt, nach Lukas Nazaret dafür anzunehmen, und überhaupt von zwei unvereinbaren Berichten denjenigen, welcher weniger als der andere den natürlichen u. a. Gesetzen widerstreitet, oder gewissen Volks- und Parteimeinungen entspricht, als den historischen vorzuziehen. Näher betrachtet jedoch: so gut die eine Erzählung erdichtet sein kann, ist dieß auch bei der andern möglich; das Vorhandensein Einer mythischen Bildung über einen gewissen Punkt zeigt, daß die Dichtung in Bezug auf denselben thätig war (man denke nur an die Genealogien), und es wird, daß der eine von zwei solchen Berichten geschichtlich sei, in letzter Beziehung doch nur durch den Zusammenhang oder die Zusammenstimmung desselben mit anderweitig verbürgten Stücken sicher zu entscheiden sein.

Die Theile Einer und derselben Erzählung anlangend, könnte man an sich glauben, unhistorisch sei zwar z. B. das, daß der Maria ein Engel angekündigt haben soll, sie werde den Messias gebären: deßwegen könnte aber doch so viel wahr sein, daß Maria vor der Geburt Jesu diese Hoffnung hatte. Allein was sollte alsdann diese Erwartung in ihr rege gemacht haben? Wir sehen: ungeschichtlich ist auch das, was, für sich wohl denkbar, mit etwas Undenkbarem so zusammenhängt, daß sich ohne dieses kein Grund von jenem denken läßt. Oder, wenn eine Handlung Jesu als Wunder erzählt ist, so könnte, das

Wunderhafte abgezogen, das Uebrige ſich doch ſo, als ganz natürliches Ereigniß, zugetragen haben. Dieß mag bei einigen Wundergeſchichten, wie namentlich den Dämonenaustreibungen, mit einiger Einſchränkung denkbar ſein. Aber bei dieſen nur deßwegen, weil hier eine ſo ſchnelle und nur durch ein paar Worte vermittelte, Kur, wie ſie der Evangeliſt beſchreibt, pſychologiſch nicht undenkbar iſt, alſo deſſen Erzählung im Weſentlichen unangetaſtet bleibt. Anders z. B. bei der Heilung des Blindgeborenen. Wer hier eine natürliche Heilung annimmt, muß dieſe zugleich ſo ſucceſſiv ſich denken, daß dadurch die evangeliſche Erzählung, welcher zufolge die Sache plötzlich erfolgt iſt, als weſentlich unrichtig hingeſtellt wird, wodurch dann die Bürgſchaft auch für den etwanigen natürlichen Reſt wegfällt, der überdieß nicht ohne willkürliche Vermuthungen herausgefunden werden kann.

Was in ſolchen Fällen das Entſcheidende iſt, wird aus folgenden Beiſpielen hervorgehen. Daß, als Maria zu der ſchwangeren Eliſabet eintrat, dieſer das Kind im Leibe ſich bewegt, der Geiſt ſie ergriffen, und ſie die Maria als Meſſiasmutter begrüßt haben ſoll, hat ſichere Kriterien des Unhiſtoriſchen gegen ſich: deßwegen aber könnte, ſcheint es, Maria wohl einen Beſuch bei Eliſabet gemacht haben, wobei nur Alles natürlich zugegangen wäre. In der That jedoch ſtehen auch ſchon der Reiſe der Verlobten pſychologiſche Schwierigkeiten entgegen, und der ganze Beſuch ſammt der Verwandtſchaft beider Frauen zeigt ſich aus dem Beſtreben entſtanden, die Mutter des Meſſias mit der des Vorläufers zuſammenzuführen. Oder wenn es heißt, die Männer, welche Jeſu auf dem Verklärungsberge erſchienen, ſeien Moſes und Elias, der Glanz, der ihn daſelbſt umfloß, ein übernatürlicher geweſen: ſo könnte man auch hier nach Abzug des Wunderbaren noch zwei Männer und eine Morgenbeleuchtung übrig behalten. Allein nicht bloß zwei gegebene Männer (deren Perſon, Abſicht und Benehmen überdieß höchſt räthſelhaft bleibt, wenn ſie nicht waren, wofür die Er-

zählung sie nimmt) zu Moses und Elias zu machen, sondern die ganze Zusammenkunft zu erdichten, war die Sage durch die umlaufenden Vorstellungen über das Verhältniß des Messias zu jenen beiden veranlaßt; und ebenso nicht bloß eine gegebene Beleuchtung (welche überdieß, wenn sie eine natürliche war, sehr übertreibend und unrichtig beschrieben wäre) als eine wundervolle zu fassen, sondern sie frei zu schaffen, durch die Erzählung vom leuchtenden Antlitz des Moses.

Hieraus ergibt sich der Kanon: wo nicht bloß die nähere Art und Weise eines Vorgangs kritisch verdächtig, sein äußeres Beiwerk in's Wunderbare gezeichnet ist u. dgl., sondern auch der innere Kern und Grundstock desselben theils undenkbar, theils einer messianischen Vorstellung der damaligen Juden auffallend ähnlich sich zeigt, da muß nicht nur der bestimmte angebliche Hergang der Sache, sondern der ganze Vorfall als solcher für ungeschichtlich gehalten werden. Wo hingegen nur Einzelnes an der Form einer erzählten Begebenheit Kriterien des Unhistorischen gegen sich hat, der allgemeine Inhalt derselben aber nicht, da bleibt wenigstens die Möglichkeit, noch einen geschichtlichen Kern vorauszusetzen; wiewohl, ob ein solcher wirklich vorhanden sei, und worin er bestehe, sofern es nicht durch anderweitige Combinationen gefunden werden kann, niemals mit Sicherheit zu bestimmen ist. Leichter läßt sich bei sagenhaften, oder von dem Schriftsteller ausgeschmückten Erzählungen durch Abzug dessen, was sich als falsche Anschaulichkeit, Uebertreibung u. dgl. verräth, durch Versuche, das Vermischte zu scheiden und die Lücken zu ergänzen, die geschichtliche Grundlage wenigstens annähernd aussondern.

Immer aber wird die Gränzlinie zwischen dem Geschichtlichen und Ungeschichtlichen in Berichten, welche, wie die evangelischen, dieses letztere Element in sich aufgenommen haben, eine schwankende und fließende bleiben; am wenigsten kann man von dem ersten umfassenderen Versuche, die Berichte von kritischem Standpunkte zu bearbeiten, bereits eine scharfgezogene

Gränze verlangen; in dem Dunkel, welches die Kritik durch Auslöschen aller bisher dafür gehaltenen historischen Lichter angerichtet, muß das Auge erst durch allmählige Gewöhnung wieder Einzelnes unterscheiden lernen: und wenigstens der Verfasser dieses Werkes verwahrt sich hiemit ausdrücklich dagegen, daß, wo er erklärt, nicht zu wissen, was geschehen sei, ihm die Behauptung untergelegt werde, zu wissen, es sei nichts geschehen.

Erſter Abſchnitt.

Die Geſchichte der Geburt und Kindheit Jeſu.

Digitized by Google

Erſtes Kapitel.

Verkündigung und Geburt des Täufers.

§. 17.

Die Erzählung des Lukas *) und deren unmittelbare, ſupranaturaliſtiſche Auffaſſung.

Dem öffentlichen Auftritte Jeſu ſchicken alle unſre Evangeliſten den des Täufers Johannes voraus: ſeinem erſten Eintritt in das Leben den Lebensanfang des Täufers voranzuſtellen, iſt dem einzigen Lukas eigen. Dieſe Erzählung kann auch von einer, eigentlich nur dem Leben Jeſu gewidmeten Betrachtung nicht übergangen werden: theils wegen des engen Zuſammenhangs, in welchen ſchon von vorne herein das Leben des Täufers mit dem Leben Jeſu geſetzt wird; theils wegen des Beitrags, welchen der bezeichnete Abſchnitt zur Charakteriſtik der evangeliſchen Berichte liefert. Denn daß derſelbe, ſammt dem Uebrigen der beiden erſten Kapitel des Lukas, unächt und ſpätere Zuthat ſei, war eine unkritiſche Vermuthung Solcher, welche den damals noch neuen mythiſchen Standpunkt, den dieſe Kindheitsgeſchichte zu fordern ſchien, auf das übrige Evangelium anzuwenden ſich ſcheuten. [1])

*) Ein für allemal mag hier erinnert werden, daß, wo in den folgenden Unterſuchungen kurzweg von Lukas, Matthäus u. ſ. f. geſprochen wird, immer nur der Verf. des dritten, erſten u ſ. w. Evangeliums gemeint iſt; unentſchieden, ob jeder von ihnen der apoſtoliſche Mann dieſes Namens oder ein ſpäterer Unbekannter war.

1) S. das Verzeichniß bei Kuinöl, Comm. in Luc., Proleg. p. 247 ff.

Ein frommes priesterliches Ehepaar ist in vergeblicher Sehnsucht nach Kindern gealtert: als eines Tages dem Priester beim Räuchern im Heiligthum der Engel Gabriel erscheint, und ihnen in ihren alten Tagen einen Sohn verheißt, der als Gottgeweihter leben, und der wegbereitende Vorläufer des in der messianischen Zeit sein Volk heimsuchenden Gottes sein werde. Als Zacharias wegen seines und der Elisabet hohen Alters die Verheißung bezweifelt, wird ihm vom Engel als Zeichen und Strafe zugleich bis zur Erfüllung Stummheit auferlegt, welche wirklich andauert, bis bei der Beschneidung des nunmehr geborenen Sohnes der Vater ihm den vom Engel vorgeschriebenen Namen beilegen soll, worauf er mit wiedererlangtem Sprachvermögen in einen Hymnus ausbricht (Luk. 1, 5—25. 57—80.).

Daß hiemit der evangelische Bericht wirklich eine Reihe äußerer, und zwar wunderbarer, Vorgänge eine von Gott veranstaltete, durch die Erscheinung eines der höchsten Geister vermittelte Vorherverkündigung des messianischen Vorläufers, eine nicht ohne besondern göttlichen Segen bewirkte Schwangerschaft, und eine auf außerordentliche Weise sowohl eingetretene als gehobene Stummheit, erzählen wolle, scheint sich zunächst von selbst zu verstehen. Eine andere Frage ist, ob auch wir dieser Ansicht des Berichterstatters beitreten, und uns überzeugen können, daß wirklich der Geburt des Täufers eine solche Reihe von wunderbaren Ereignissen vorangegangen sei?

Den ersten Anstoß, welchen die neuere Bildung an der vorgelegten Erzählung nahm, bildet die Engelerscheinung, theils als solche überhaupt, theils diese in ihrer besonderen Beschaffenheit. Was das Letztere betrifft, so gibt sich der Engel selbst zu erkennen als *Γαβριὴλ, ὁ παρεστηκὼς ἐνώπιον τοῦ θεοῦ* (1, 19.), und hier fand man es nun undenkbar, daß der göttliche Geisterstaat wirklich gerade so beschaffen sein sollte, wie sich die nacheriliischen Juden denselben dachten, und daß sogar die Namen der Engel in der Sprache dieses Volkes gegeben sein sollten.[2]) In der That kommt hier selbst der Supranaturalist

[2]) Paulus, exeget. Handbuch, 1, a, S. 78 f. 96. Bauer, hebr. Mythol. 2. Bd. S. 218 f.

auf ſeinem Boden in einiges Gedränge. Wären nämlich Namen und Rangordnung der Engel, wie ſie in unſrer Erzählung vorausgeſetzt werden, urſprünglich auf dem Boden der geoffenbarten hebräiſchen Religion erwachſen; hätte Moſes oder einer der älteren Propheten dieſelben feſtgeſetzt: ſo könnten und müßten ſie auf ſupranaturaliſtiſchem Standpunkt als richtig angenommen werden. Nun aber finden ſich jene näheren Beſtimmungen der Engellehre erſt in dem makkabäiſchen Daniel [3]) und dem Apokryphum Tobia; [4]) offenbar in Folge des Einfluſſes der Zendreligion; wie denn die Juden ſelbſt bezeugen, daß die Engelnamen mit ihnen aus Babylon gekommen ſeien [5]). Hieraus ergibt ſich eine Reihe für den Supranaturaliſten äußerſt bedenklicher Fragen. Sind dieſe Vorſtellungen, ſo lange ſie noch bloß bei auswärtigen Völkern waren, falſch geweſen, und erſt, als ſie zu den Juden übergingen, wahr geworden? oder ſind ſie von jeher wahr geweſen, und haben alſo abgöttiſche Völker eine ſo hohe Wahrheit früher entdeckt, als das Volk Gottes? Waren jene Völker von beſondrer göttlicher Offenbarung ausgeſchloſſen, kamen ſie alſo durch ihre eigne Vernunft früher auf jene Entdeckung, als die Juden mittelſt ihrer Offenbarung: ſo ſcheint ja die Offenbarung überflüſſig, oder nur negativ, d. h. zur Verhinderung eines zu frühen Bekanntwerdens, wirkſam zu ſein; nimmt man aber, um dieſer Conſequenz auszuweichen, lieber auch bei jenen nichtisraelitiſchen Völkern einen offenbarenden Einfluß Gottes an: ſo löst ſich der ſupra-

---

[3]) Hier Michaël als אַחַד הַשָּׂרִים הָרִאשֹׁנִים bezeichnet, 10, 13.

[4]) Hier Raphaël als εἷς ἐκ τῶν ἑπτὰ ἁγίων ἀγγέλων, οἳ εἰσπορεύονται ἐνώπιον τῆς δόξης τοῦ ἁγίου (12, 15,), faſt wie Gabriel bei Lukas, die Zahlbeſtimmung ausgenommen. Dieſe iſt der Zahl der perſiſchen Amſchaſpands nachgebildet, vergl. de Wette, bibl. Dogmatik, §. 171 b.

[5]) Hieros. rosch haschanah f. 56, 4. (bei Lightfoot, horae hebr. et talmud. in IV Evangg., p. 723.): R. Simeon ben Lachisch dicit: nomina angelorum ascenderunt in manu Israëlis ex Babylone. Nam antea dictum est: advolavit ad me unus τῶν Seraphim, Seraphim steterunt ante eum, Jes. 6; at post: vir Gabriel, Dan. 9, 21, Michaël princeps vester, Dan. 10. 21.

naturalistische Standpunkt auf, und wir dürfen, da in den sich gegenseitig widerstreitenden Religionen doch nicht Alles geoffenbart sein kann, kritisch auswählend verfahren. Da werden wir es nun einem geläuterten Begriffe von Gott keineswegs angemessen finden, ihn, wie einen menschlichen König, von einem Hofstaat umgeben zu denken; und wenn man sich für das wirkliche Dasein solcher Thronengel so gerne auf die vernünftigerweise anzunehmende Stufenleiter der Wesen beruft: [6]) so wird hiemit nicht die hebräische Vorstellung gerechtfertigt, sondern ihr eine moderne untergeschoben. Man wäre also auf den Ausweg hingewiesen, eine Anbequemung von Seiten Gottes anzunehmen, d. h. daß er einen höheren Geist abgesendet habe mit der Weisung, sich, um bei dem Vater des Täufers Glauben zu finden, der jüdischen Vorstellung gemäß, einen Rang und Titel beizulegen, die er eigentlich nicht hatte. Da aber, wie sogleich sich zeigte, Zacharias auch so dem Engel nicht glaubte, sondern erst dem Erfolg: so war jene ganze Herablassung unnütz, und kann daher nicht von Gott veranstaltet worden sein. Was im Besondern noch den Namen des erscheinenden Engels betrifft, und die Unwahrscheinlichkeit, daß die Engel gerade hebräische Namen haben sollen: so macht man zwar darauf aufmerksam, daß der Name Gabriel appellativisch in der Bedeutung: Mann Gottes, genommen, ganz richtig die Natur eines solchen Wesens bezeichne, und indem er sich in dieser Bedeutung in allen Sprachen wiedergeben lasse, keineswegs an die hebräische gebunden sei: [7]) aber damit umgeht man eben das eigentlich Anstößige, was zu lösen wäre, indem man das offenbar als Eigennamen sich gebende Wort als bloßes Appellativum faßt. Es müßte also auch hier eine Accommodation angenommen werden, daß nämlich der Engel, um sich nach seinem Wesen zu bezeichnen, einen Namen sich beigelegt hätte, welchen er nicht wirklich führte; eine Anbequemung, welche mit der vorigen beurtheilt ist.

[6]) Z. B. Olshausen, biblischer Commentar zum N. T., 1. Thl. S. 29. (2te Auflage.) Vgl. Hoffmann, S. 124 f.

[7]) Olshausen, a. a. O. Hoffmann, S. 135.

Aber nicht allein Namen und angebliche Stellung des Engels, sondern auch sein Reden und Benehmen hat man anstößig gefunden. Zwar wenn Paulus sich dahin äußert, nur ein levitischer Priester, nicht aber ein Engel Jehova's, habe für nothwendig erachten können, daß der Knabe in nasiräischer Enthaltsamkeit leben sollte: [8]) so läßt sich dagegen geltend machen, daß auch der Engel wissen konnte, unter dieser Form werde Johannes am Meisten auf seine Nation zu wirken im Stande sein. Bedenklicher aber ist das Andere. Als nämlich Zacharias in einem aus Ueberraschung und einer nahe liegenden Ueberlegung hervorgegangenen Zweifel sich ein Zeichen erbittet: so wird ihm das vom Engel alsbald zum Verbrechen gerechnet, und er mit der Strafe des Verstummens belegt. Wenn man nun auch nicht mit Paulus behaupten mag, ein wirklicher Engel würde den Untersuchungsgeist des Priesters vielmehr gelobt haben: so wird man ihm doch in der Bemerkung beistimmen können, daß ein so gebieterisches Verfahren weniger einem wirklichen himmlischen Wesen, als der damaligen jüdischen Meinung von einem solchen, angemessen sei. Auch auf supranaturalistischem Boden hat man keine rechte Parallele zu diesem harten Verfahren. Denn gegen die Paulus'sche Berufung auf das ungleich mildere Verfahren Jehova's mit Abraham, welchem die ganz gleiche Frage selbst ohne Tadel hingeht, gilt es nur in Bezug auf die Stelle 1. Mos. 15, 8., was Olshausen erinnert, Abraham habe dieß, nach V. 6, aus einer gläubigen Gesinnung heraus gesprochen: wogegen nicht allein nach Kap. 18, 12. der weit entschiedenere Unglaube der Sara in gleichem Falle ungestraft bleibt, sondern auch nach 17, 17. Abraham selbst die göttliche Verheißung bis zum Lachen unglaublich findet, ohne auch nur getadelt zu werden. Noch näher liegt das Beispiel der Maria, welche Luc. 1, 34., zwar einer noch größeren Unwahrscheinlichkeit gegenüber, die aber gleichfalls durch eine ausdrückliche göttliche Botschaft für nichtig erklärt war, eigentlich ganz dieselbe Frage wie Zacharias macht;

[8]) A. a. O. S. 77.

so daß man immer mit Paulus wird sagen müssen, gewiß nicht das Verfahren Gottes oder eines höheren Wesens, sondern nur die Vorstellung der Juden von demselben, werde so folgewidrig gewesen sein. — Eben weil es ihnen in der Art, wie es vorlag, selbst ein Anstoß war, haben die orthodoxen Theologen für dieses Verstummenlassen allerhand Gründe ausgesonnen. Heß glaubte das Verfahren des Engels gegen den Vorwurf der Willkürlichkeit dadurch rechtfertigen zu können, daß er die Stummheit des Zacharias als das einzige Mittel betrachtete, eine Sache auch wider seinen Willen geheim zu halten, deren frühzeitiges Bekanntwerden für das Kind Johannes ähnliche gefährliche Folgen hätte haben können, wie das Bekanntwerden der Geburt Jesu durch die Magier sie für das Jesuskind hatte. [9]) Allein erstlich sagt von einem solchen Zwecke der Engel nichts, sondern einzig als Strafe und Zeichen zugleich verhängt er die Stummheit (V. 20.); dann aber muß Zacharias den Hauptinhalt der gehabten Erscheinung doch auch während seiner Stummheit wenigstens seiner Gattin schriftlich mitgetheilt haben, wie wir daraus sehen, daß diese, noch ehe man ihren Mann befragt, den dem Kinde bestimmten Namen kennt (V. 60.); endlich, was half es, das ungeborene Kind zwar durch erschwerte Mittheilung seiner wundervollen Ankündigung sicher zu stellen, wenn das kaum geborene sogleich aller Gefahr dadurch preisgegeben wurde, daß durch die gelöste Zunge des Vaters und das Aufsehen der Scene bei seiner Beschneidung die ganze Umgegend des Redens von der Begebenheit voll ward (V. 65.)? Annehmlicher wäre, wie Olshausen die Sache ansieht, indem er den ganzen wundervollen Hergang, also namentlich auch das Verstummen, als ein sittliches Erziehungsmittel für Zacharias betrachtet, durch welches er seinen Unglauben kennen und überwinden lernen sollte; [10]) allein auch hievon steht theils nichts im Texte, theils würde

---

[9]) Geschichte der drei letzten Lebensjahre Jesu, sammt dessen Jugendgeschichte. Tübingen 1779. 1. Bd. S. 12.

[10]) Bibl. Comm. 1, S. 119.

das unverhoffte Eintreten des für unmöglich gehaltenen Erfolgs gewiß auch, wenn der Engel ſtatt des Verſtummens nur etwa einen Verweis angebracht hätte, ſeinen Unglauben gehörig beſchämt haben. Im Gefühle der Unzulänglichkeit dieſes moraliſchen Grundes für die Verhängung der Stummheit, verſchmähen es jetzt manche Theologen nicht, der durch dieſe Schickung geſteigerten Stimmung des Zacharias an ſeiner phyſiſchen Befähigung zur Zeugung eines Sohnes Antheil zu geben: [11]) ein bedenklicher Seitenſchritt der ſupranaturaliſtiſchen Anſicht gegen den rationaliſtiſchen Standpunkt hin.

Möchte übrigens das Benehmen des Engels noch ſo begründet und gotteswürdig geweſen ſein: ſchon die Engelerſcheinung als ſolche würden Viele in unſern Tagen unglaublich finden. Der Verfaſſer der hebräiſchen Mythologie hat geradezu den Satz aufgeſtellt: wo Angelophanien ſind, da iſt ein Mythus, wie im A. T., ſo im neuen. [12]) Vorausgeſetzt auch, daß es Engel gebe, ſo können ſie doch, urtheilt man, den Menſchen nicht erſcheinen; denn ſie gehören der überſinnlichen Welt an, welche auf unſre Sinnorgane nicht einwirken kann: ſo daß es immer gerathen bleibt, ihre angeblichen Erſcheinungen auf die bloße Einbildungskraft zurückzuführen [13]). Es ſei nicht wahrſcheinlich, ſagt man ferner, daß Gott ſie der gewöhnlichen Vorſtellung gemäß gebrauche; denn es laſſe ſich kein rechter Zweck ihrer Sendungen erkennen, indem ſie gewöhnlich nur der Neugier dienen, oder der Neigung des Menſchen, ſeine Angelegenheiten unthätig in höhere Hände zu legen, Vorſchub thun. [14]) Auch das müſſe auffallen, daß dieſe Weſen in der alten Welt zwar bei den geringſten Veranlaſſungen ſich geſchäftig zeigen, in der neuen aber ſelbſt bei den wichtigſten Begebenheiten müßig bleiben. [15]) Wenn aber ihr Erſcheinen und Einwirken in die Men-

---

[11]) Lange, über den geſchichtlichen Charakter der kanoniſchen Evangelien, insbeſondere der Kindheitsgeſchichte Jeſu, S. 51; Hoffmann, S. 138.

[12]) Hebr. Mythol. 2, S. 218.

[13]) Bauer, a. a. O. 1, S. 129. Paulus, exeget. Handbuch, 1, a, 74.

[14]) Paulus, Commentar, 1, S. 12.

[15]) Bauer, a. a. O.

ſchenwelt, ſo iſt ebendamit auch ihr Daſein überhaupt bezweifelt, weil eben in jenen Verrichtungen ein Hauptzweck ihrer Exiſtenz liegen ſoll (Hebr. 1, 14.). Zwar laſſe ſich, meint Schleiermacher, [16]) das Daſein von Engeln nicht als unmöglich nachweiſen; doch ſei die ganze Vorſtellung eine ſolche, welche in unſerer Zeit nicht mehr entſtehen würde, ſondern ganz nur der alterthümlichen Weltanſchauung angehöre. Denn wenn der Engelglaube eine gedoppelte Quelle und Wurzel habe, die eine in dem natürlichen Verlangen unſeres Geiſtes, mehr Geiſt in der Welt vorauszuſetzen, als in der menſchlichen Gattung verwirklicht iſt: ſo iſt nach Schleiermacher dieſes Verlangen für uns jetzt Lebende durch die Vorſtellung befriedigt, daß auch andre Weltkörper außer dem unſrigen auf entſprechende Weiſe bevölkert ſeien, [17]) womit dieſe erſte Quelle des Engelglaubens abgeleitet iſt; die andre aber, die Vorſtellung Gottes als eines von ſeinem Hofſtaat umgebenen Königs, iſt ohnehin nicht mehr die unſere, auch die Veränderungen in Natur und Menſchenwelt, welche man ſich ſonſt als von Gott ſelbſt durch dienende Engel bewirkt dachte, wiſſen wir jetzt aus Natururſachen zu erklären, oder ſtellen uns doch dieſe Aufgabe: ſo daß der Engelglaube jedes wahren Anknüpfungspunktes an einen in der Bildung der neueren Zeit wahrhaft Begriffenen entbehrt, und nur noch auf todte, traditionelle Weiſe vorhanden iſt. Das Ergebniß verändert ſich nicht, auch wenn wir mit einem der neueſten Bearbeiter der Engellehre [18]) als den Urſprung dieſer Vorſtellung uns das Bedürfniß des Menſchen denken, die beiden Seiten ſeiner ſittlichen Doppelnatur auseinander zu legen, und als außer ihm befindliche Weſen, Engel und Teufel, ſich zur Anſchauung zu bringen. Denn auch ſo bleibt der Urſprung beider Vorſtellungen lediglich ein ſubjectiver, die Engel bloße Ideale creatürlicher Vollkommenheit, welche,

---

16) Glaubenslehre, 1. Thl. §. 42 und 43 (2te Ausgabe.)

17) Dieſe Bevölkerung läßt jetzt Lange (S. 45) durch die Analogie unſerer Luftballons und mit Hülfe der geringeren Schwere mancher andern Planeten von dieſen wegfliegen: und das ſollen dann Engel ſein.

18) Binder, Studien der evang. Geiſtlichkeit Würtembergs, 9, 2 S. 11 ff.

wie auf dem untergeordneten Standpunkte des vorstellenden Bewußtseins entworfen, so auf dem höheren des begreifenden Denkens zurückgenommen werden. [19])

Diesem für die Annahme von Engeln verneinenden Ergebnisse der Zeitbildung gegenüber sucht Olshausen ebenderselben, nach ihrer speculativen Seite, bejahende Gründe für die Wirklichkeit der vorliegenden Erscheinung abzugewinnen. Die evangelische Erzählung, meint er, widerspreche einer richtigen Weltansicht keineswegs, da ja Gott der Welt immanent, sie von seinem Hauche bewegt sei. [20]) Allein, eben wenn Gott der Welt immanirt, so braucht er am wenigsten durch Dazwischenkunft von Engeln auf sie zu wirken; nur wenn er ferne, oben im Himmel, thront, mag er Engel herabsenden, um auf der Erde etwas vorzunehmen. Man würde sich wundern müssen, wie Olshausen auf jene Weise folgern könne, wenn nicht aus der Art, wie dieser Ausleger die Angelologie und Dämonologie durchweg behandelt, erhellte, daß ihm die Engel nicht sowohl individuelle, persönlich für sich bestehende Wesen sind, als vielmehr nur göttliche Kräfte, vorübergehende Ausflüsse und Fulgurationen des göttlichen Wesens: so daß die Vorstellung Olshausens von den Engeln in ihrem Verhältniß zu Gott der sabellianischen von der Trinität zu entsprechen scheint; daß aber dieß nicht die biblische Vorstellung sei, folglich auch, was für jene vorgebracht wird, für diese nichts beweise, ist hier nicht weiter auseinander zu setzen. Auch was der genannte Theologe ferner sagt, man dürfe die Gemeinheit des Alltagslebens nicht auch für die reichsten Lebensmomente unsres Geschlechtes fordern; in der Zeit, als das ewige Wort sich in das Fleisch versenkte, seien Erscheinungen der geistigen Welt in die unsrige eingetreten, die in minder reich bewegten Zeiten kein Bedürfniß waren [21]) — beruht auf einem Mißverständniß. Denn die Alltäglichkeit wird in solchen Momenten eben dadurch

---

[19]) Vgl. meine Dogmatik, I, §. 49.
[20]) Bibl. Comm. 1. Thl. S. 119.
[21]) A. a. O. S. 92.

unterbrochen, daß Geister wie der des Täufers in die Menschheit eintreten, und es würde kindisch sein, die Zeiten und Umstände, unter welchen ein Johannes entstand und sich heranbildete, deßwegen alltäglich zu nennen, weil es ihnen an Verzierung durch Engelerscheinungen gefehlt hätte; ebenso, was in solchen Zeitpunkten die intelligible Welt für die unsrige thut, ist eben, daß sie außerordentliche Menschengeister sendet, nicht daß sie Engel auf- und niedersteigen läßt.

Wenn zur Vertheidigung der buchstäblichen Auffassung dieser Abschnitte endlich angedeutet wird, eine solche Vorzeichnung des Erziehungsplans für das zu gebärende Kind durch den Engel sei nöthig gewesen, um es zu dem Manne zu machen, der es werden sollte [22]): so würde das entweder zu viel voraussetzen, nämlich, daß alle großen Männer, um zu solchen erzogen zu werden, auf ähnliche Weise in die Welt eingeführt werden müßten; oder man müßte sich anheischig machen, nachzuweisen, warum, was bei den größten Männern anderer Völker und Zeiten entbehrlich war, bei'm Täufer nothwendig gewesen sei: überhaupt würde hiedurch zu viel Gewicht auf die Erziehung, zum Nachtheil der Entfaltung des Geistes von innen heraus, gelegt; endlich aber ist umgekehrt gegen die Auffassung der Erzählung als einer wirklichen Wundergeschichte mit Recht das geltend gemacht worden, daß vielmehr Vieles in dem folgenden Leben des Täufers ganz unerklärlich werde bei der Voraussetzung, daß sich wirklich so viele wundervolle Begebenheiten vor und bei seiner Geburt ereignet haben. Denn allerdings, wenn Johannes schon von Anfang an so wunderbar auf Jesus, als den, dessen Vorläufer er sein sollte, hingewiesen war: so ist es nicht zu begreifen, wie er ihn vor seiner Taufe nicht gekannt haben, und selbst später noch an seiner Messianität irre geworden sein kann (Joh. 1, 30. Matth. 11, 2.) [23]).

---

[22]) Heß, Geschichte der drei letzten Lebensjahre Jesu u. s. w. 1. Thl. S. 13. 35.

[23]) Horst, in Henke's Museum, 1, 4. S. 733 f. Gabler, in seinem neuest. theol. Journal, 7, 4, S. 403.

Man wird ſomit der rationaliſtiſchen Kritik und Polemik in dem negativen Ergebniſſe Recht geben müſſen, daß es vor und bei der Geburt des Täufers nicht ſo übernatürlich zugegangen ſein könne; nur fragt es ſich jetzt, welche poſitive Anſicht von der Sache an die Stelle der umgeſtoßenen zu ſetzen iſt?

§. 18.

Die natürliche Deutung der Erzählung.

Die leichteſte Aenderung, welche mit der vorliegenden Erzählung durch Unterſcheidung des reinen Factums von dem Urtheil der betheiligten Perſonen im Sinne der rationaliſtiſchen Auslegung vorgenommen werden könnte, wäre nun dieſe, die Thatſache nach ihren beiden Haupttheilen: der Erſcheinung des Engels, und dem Verſtummen des Zacharias, als wirklichen äußeren Erfolg ſtehen zu laſſen; nur aber ſie auf natürliche Weiſe zu erklären. Dieß wäre in Bezug auf die Angelophanie ſo möglich, daß das Erſchienene für einen Menſchen genommen würde, der dem Zacharias, was dieſer zu hören glaubte, wirklich geſagt hätte, vom dem Prieſter aber für einen himmliſchen Boten gehalten worden wäre. Da jedoch dieſe Anſicht in Betracht der Umſtände gar zu unwahrſcheinlich iſt: ſo ſah man ſich genöthigt, einen Schritt weiter zu gehen, und die Thatſache aus einer äußern zu einer innern zu machen; ſie vom Gebiete des phyſiſchen in das des pſychiſchen Geſchehens zu verlegen. Hiezu bildet ſchon die Bahrdt'ſche Andeutung, das von Zacharias für einen Engel Gehaltene könne vielleicht ein Blitz geweſen ſein, [1]) einen Uebergang; weil hiebei doch das Meiſte Zacharias ſelbſt aus ſeinem Innern hinzugethan haben müßte. Daß aber in gewöhnlichem Seelenzuſtande Jemand aus einem einfachen Blitze eine ſolche Reihe von Reden und Gegenreden ſich herausſpinnen werde, iſt nicht glaublich: es müßte alſo ein beſonderer Zuſtand ſtattgefunden haben, ſei es eine

---

[1]) Briefe über die Bibel im Volkstone (Ausg. Frankfurt und Leipzig 1800); 1tes Bändchen, 6ter Brief, S. 51 f.

durch Schrecken über den Blitz bewirkte Ohnmacht, [2]) wovon aber im Texte keine Spur (kein Niederfallen, wie etwa A. G. 9, 4); oder ohne Veranlassung durch den Blitz ein Traum, welcher aber beim Räuchern im Tempel nicht wohl stattfinden konnte; daher wird man genöthigt, mit Paulus sich darauf zu berufen, daß es auch im Zustande des Wachens Ekstasen gebe, in welchen der Seele innere Bilder mit dem Scheine von äußeren Begebnissen vorschweben. [3]) Solche Ekstasen sind freilich nichts Gewöhnliches; aber bei Zacharias, meint Paulus, kam auch Manches zusammen, um einen so ungewöhnlichen Zustand in ihm hervorzurufen. Die lange Sehnsucht nach Nachkommenschaft; nun das auszeichnende Loos, im Heiligen des Tempels mit dem Weihrauch die Gebete des Volks zu Jehova aufsteigen zu lassen, was ihm für ein günstiges Vorzeichen der Erhörung auch seines Gebetes gelten konnte; vor seinem Abgang von Hause vielleicht noch eine Anmahnung von seiner Frau, wie die von Rahel an Jakob, 1. Mos. 30, 1. (!). In der erhöhten Stimmung im halbdunkeln Heiligthum denkt er nun betend auch seines höchsten Wunsches; jetzt oder nie erwartet er Erhörung: und ist daher geneigt, in Allem, was sich darbieten mochte, ein Zeichen derselben zu erblicken. Der aufsteigende Weihrauch, erhellt von den Lampen des Leuchters, bildet Figuren: da meint der Priester eine himmlische Gestalt zu sehen, von der er anfänglich erschreckt wird, bald aber die Gewährung seiner Wünsche zu vernehmen glaubt. Kaum ist ihm ein leiser Zweifel hiegegen aufgestiegen: so hält der überfromme Priester dieß bereits für frevelhaft, glaubt sich vom Engel dafür gescholten, und — hier ist nun wieder eine gedoppelte Erklärung möglich — entweder lähmt wirklich ein Schlagfluß auf einige Zeit seine Zunge, was er für gerechte Strafe seines Zweifels nimmt, bis sich dann bei dem freudigen Anlaß der Beschneidung seines Sohns die Sprache wieder einfindet: so daß dieser Zug als äußere, physische, wiewohl

---

[2]) Bahrdt a. a. O. S. 52.

[3]) Exeget. Handb. 1, a, S. 74 ff.

wunderlose Begebenheit festgehalten wird; [4]) oder wird auch dieser Vorgang bloß als ein psychischer gefaßt, daß nämlich Zacharias aus jüdischer Aengstlichkeit den Gebrauch der vermeintlich mißbrauchten Zunge sich selbst auf einige Zeit untersagt habe. [5]) Neu belebt übrigens durch den außerordentlichen Vorfall kehrt diesen Deutungen zufolge der Priester zu seiner Gattin zurück, und sie wird eine zweite Sara.

Was nun die Paulus'sche Erklärung der Engelerscheinung betrifft, auf welche alle andern entweder im Wesentlichen hinauslaufen, oder durch ihre offenbare Unhaltbarkeit hingetrieben werden: so kann man geradezu sagen, daß sie das Wunderbare, zu dessen Entfernung sie so viele Mühe anwendet, nicht einmal vermeide. Denn ihr Urheber gesteht selbst zu, daß von einer solchen Vision, wie er sie hier voraussetzt, die meisten Menschen keine Erfahrung haben: [6]) sollen nun dennoch in einzelnen Fällen dergleichen Zustände vorkommen, so muß doch theils eine besondere Anlage dazu vorhanden sein, von welcher bei Zacharias nicht nur übrigens keine Spur zu finden, sondern die auch in seinem vorgerückten Alter nicht mehr zu vermuthen ist; theils muß eine bestimmte Veranlassung hinzutreten, welche hier durchaus fehlt, [7]) denn ein so lange gehegter Wunsch äußert sich nicht mehr in ekstatischer Heftigkeit, und das Räuchern im Tempel konnte einen alten, gedienten Priester nicht wohl außer sich bringen. So hat Paulus hier nur ein göttliches Wunder in ein Wunder des Zufalls umgewandelt; ob aber gesagt wird: bei Gott ist kein Ding unmöglich; oder: dem Zufall ist kein Ding unmöglich, ist beides gleich precär und unwissenschaftlich.

Aber auch das Verstummen des Zacharias wird auf diesem

---

[4]) Bahrdt, a. a. O. 7ter Brief. S. 60. — E. F. über die beiden ersten Kapitel des Matthäus und Lukas, in Henke's Magazin 5, 1, S. 163. Bauer, hebr. Mythol. 2, S. 220.

[5]) Exeget. Handb. 1, a, S. 77. 80.

[6]) A. a. O. S. 73.

[7]) Vgl. Schleiermacher über die Schriften des Lukas S. 25.

Standpunkte nur ſehr unbefriedigend erklärt. Denn war daſſelbe nach der einen Erklärung durch einen Schlagfluß herbeigeführt, ſo wird man, wenn auch das Paulus'ſche Bedenken aus 3 Moſ. 21, 16 ff. durch die Gegenbemerkung von Lightfoot [8]) ſich hebt, doch mit Schleiermacher darüber ſich verwundern müſſen, wie Zacharias unerachtet jenes Schlagfluſſes friſch und übrigens geſund nach Hauſe geht; [9]) ſo daß er gerade mit dieſer theilweiſen Lähmung anderntheils die Kraft erhalten haben müßte, ſeinem langgehegten Wunſche Erfüllung zu verſchaffen. Auch das muß als ein ſonderbarer Zufall bezeichnet werden, daß gerade am Beſchneidungstage die Lähmung der Zunge gewichen ſein ſoll, da, wenn dieß der Gewalt der Vaterfreude zugeſchrieben wird, [10]) dieſe gewiß am Tage der Geburt des Sohnes größer gedacht werden muß, als an dem ſpäteren der Beſchneidung, wo ſich der Vater an den Beſitz des Kindes bereits gewöhnt hatte. — Die andre Erklärung aber, daß das Nichtredenkönnen des Zacharias nicht eine phyſiſche Unmöglichkeit, ſondern nur ein pſychologiſch zu erklärendes Meinen, nicht reden zu dürfen, geweſen ſei, iſt dem Wortſinn bei Lukas zuwider. Denn was beweiſen alle die Stellen, welche Paulus zum Beweis dafür aufhäuft, daß ὁ δύναμαι nicht allein ein wirkliches non posse, ſondern auch ein bloßes non sustinere bedeuten könne, [11]) gegen den klaren Zuſammenhang unſrer Stelle? Wenn nämlich etwa auch das erzählende οὐκ ἠδύνατο λαλῆσαι αὐτοῖς (V. 22.) mit Noth in jenem Sinne genommen werden könnte: ſo würde doch V. 20. der Engel in der viſionären Vorſtellung des Zacharias, wenn er dieſem das Reden nur verbieten, nicht unmöglich machen wollte, nicht geſagt haben: καὶ ἔσῃ σιωπῶν, μὴ δυνάμενος λαλῆσαι, ſondern: ἴσθι σιωπῶν, μηδ' ἐπιχειρήσῃς λαλῆσαι, wie auch das διέμενε κωφὸς V. 21. am natürlichſten von wirklicher Stummheit verſtanden

8) Horae hebr. et talmud. ed. Carpzov. p. 722.

9) A. a. O. S. 26.

10) Wofür man ſich auf Beiſpiele aus A. Gellius 5, 9, und Valerius Maximus 1, 8. beruft.

11) A. a. O. S. 97 f.

wird. Soll alſo der Bericht, was auf dieſem Standpunkte durchaus vorausgeſetzt wird und werden muß, genau das wiedergeben, was Zacharias ſelbſt über das ihm Begegnete erzählte: ſo müßte, wenn man eine wirklich eingetretene Stummheit läugnet, da er doch durch den Engel ſich wirklich eine ſolche ankündigen läßt, angenommen werden, er habe, unerachtet er hätte reden können, ſich doch für ſtumm gehalten; was auf Verrücktheit führen würde, die man doch dem Vater des Johannes ohne Nöthigung durch den Text nicht wird aufbürden wollen.

Auch das berückſichtigt dieſe natürliche Erklärung zu wenig, daß ihr zufolge einer aus ſo abnormem Seelenzuſtande entſprungenen Vorherverkündigung der Erfolg mit unbegreiflicher Genauigkeit entſprochen haben müßte. Ein ſolches Eintreffen einer viſionären Vorausſagung würde der Rationaliſt in keinem andern Gebiete glaublich finden. Wie, wenn etwa Dr. Paulus von einer Somnambüle zu leſen bekäme, ſie habe in einer Ekſtaſe die den Umſtänden nach im höchſten Grade unwahrſcheinliche Erzeugung eines Kindes, und nicht nur eines Kindes überhaupt, ſondern beſtimmt eines Knaben, und zwar mit genauer Angabe ſogar ſeiner künftigen Geiſtesentwickelung und geſchichtlichen Stellung, vorausgeſagt, und Alles ſei auf's Genauſte eingetroffen: würde er ein ſolches Zuſammentreffen annehmlich finden? Gewiß, er würde einen ſolchen Blick in die geheimſte Werkſtätte der zeugenden Natur keinem Menſchen in keinem Zuſtande zugeſtehen; namentlich würde er über Frevel an der menſchlichen Freiheit Klage erheben, welche durch die Annahme aufgehoben werde, daß ſich der ganze geiſtige und ſittliche Entwicklungsweg eines Menſchen wie der Ablauf eines Uhrwerks vorherbeſtimmen laſſe, und er würde ebendeßwegen über Ungenauigkeit der Beobachtung und Unzuverläſſigkeit eines Berichtes ſich beſchweren, welcher ſo unmögliche Dinge als geſchehene erzähle. Warum thut er dieß nicht auch in Bezug auf unſern N. T. lichen Bericht? warum findet er hier annehmlich, was er dort verwirft? Herrſchen denn in der bibliſchen Geſchichte andere Geſetze als in der übrigen? Dieß muß der Rationaliſt vorausſetzen, wenn er das ſonſt Unglaubliche in der

evangeliſchen Geſchichte glaublich findet: damit aber kehrt er zum ſupranaturaliſtiſchen Standpunkte zurück; denn eben die Annahme, daß die ſonſt gewöhnlichen Naturgeſetze für jene Geſchichte nicht unverbrüchlich gelten, iſt das Eigenthümliche des Supranaturalismus.

Vor dieſer Selbſtvernichtung ſich zu retten, bleibt der dem Wunder ausweichenden Erklärungsart nichts Anderes übrig, als die buchſtäbliche Richtigkeit der Erzählung zu bezweifeln. Daß dieſes die einfachſte Auskunft wäre, bemerkt auch Paulus, wenn er ſelbſt vermuthet, man werde ſein Bemühen mit natürlicher Erklärung eines Berichtes überflüſſig finden, welcher nichts Andres als eine von den lobpreiſenden Jugendgeſchichten ſei, wie ſie von jedem großen Manne nach ſeinem Tode, oder ſelbſt noch zu ſeinen Lebzeiten, gedichtet werden. Dennoch glaubt Paulus nach unparteiiſcher Erwägung dieſe Analogie hier nicht anwenden zu dürfen. Sein vornehmſter Grund iſt die allzukurze Zwiſchenzeit zwiſchen der Geburt des Täufers und der Abfaſſung des Lukas-Evangeliums; [12]) was wir nach dem in der Einleitung Bemerkten geradezu umkehren, und den Ausleger fragen können, wie er begreiflich machen wolle, daß von einem ſo gefeierten Manne wie Johannes, in einer ſo aufgeregten Zeit, ſeine Geburtsgeſchichte nach mindeſtens 60 Jahren noch mit urkundlicher Genauigkeit habe überliefert werden können? Hier hat Paulus die auch von Andern (wie Heydenreich, Olshauſen) gebilligte Antwort bereit, vermuthlich ſei der von Lukas 1, 5—2, 39. eingerückte Aufſatz eine unter der Verwandtſchaft des Täufers und Jeſu umlaufende, wahrſcheinlich von Zacharias verfaßte, Familiennachricht geweſen; [13]) eine Hypotheſe, welcher ſchon K. Ch. L. Schmidt entgegengehalten hat, eine ſo entſtellte (wir würden bloß ſagen: ausgeſchmückte) Erzählung könne unmöglich ein Familienaufſatz ſein, ſondern, wenn ſie nicht ganz in die Klaſſe der Legenden gehöre, ſo ſei doch ihre etwaige geſchichtliche Grundlage nicht mehr zu unter-

[12]) A. a. O. S. 72. f.
[13]) A. a. O. S. 69.

ſcheiden. [14]) Weiter wird angeführt, in der Erzählung ſelbſt finden ſich Züge, welche kein Dichter hätte erſinnen können, welche ſomit darauf hinweiſen, daß der Bericht ein unmittelbarer Abdruck der Thatſache ſei. Ein ſolcher Zug ſoll vor allen der ſein, daß die meſſianiſchen Erwartungen der verſchiedenen, Luc. 1. u. 2. redend eingeführten Perſonen ſo richtig nach ihren Umſtänden und Verhältniſſen gezeichnet ſeien: [15]) allein dieſe Unterſchiede ſind gar nicht ſo ſcharf vorhanden, wie ſie Paulus dafür ausgibt, ſondern ſie verhalten ſich mehr nur als Fortſchritte vom Allgemeinen zum Beſtimmteren, der auch einem Dichter oder einer Volksſage natürlich iſt; insbeſondere aber die judaiſirende Faſſung der ausgeſprochenen Meſſiashoffnungen, aus welcher man auf die Aufzeichnung oder doch Fixirung dieſer Erzählungen vor dem Tode Jeſu ſchließen will, dauerte auch nach demſelben noch fort (A. G. 1, 6). [16]) Ueberhaupt wird man Schleiermacher'n beiſtimmen müſſen, wenn er ſagt, dieſe Reden laſſen ſich gerade am wenigſten als hiſtoriſch genau im engſten Sinne nehmen, und behaupten, Zacharias habe wirklich in dem Augenblick, als er die Sprache wieder erhielt, ſie auch zu jenem Lobgeſang benützt, ohne durch die Freude und Verwunderung der Verſammlung geſtört zu werden, durch welche doch der Erzähler ſelbſt ſich unterbrechen läßt, — ſondern es müſſe auf jeden Fall angenommen werden, daß der Verfaſſer von dem Seinigen hinzugefügt, und die Geſchichtserzählung durch die lyriſchen Ausbrüche ſeiner Muſe bereichert habe; [17]) denn was Kuinöl vermuthet, Zacharias habe den Lobgeſang erſt nachher verfertigt und niedergeſchrieben, iſt doch, neben dem Wunderlichen, dem Texte zu ſehr zuwider. Wenn aber die Erklärer ſich weiter darauf berufen, am allerwenigſten würde ein Erfinder gewiſſe andere Züge ſo richtig getroffen haben, wie das Zuwinken, der Streit des Familienraths, und daß der

---

[14]) In Schmidt's Bibliothek für Kritik und Exegeſe, 3, 1, S. 119.
[15]) Paulus a. a. O.
[16]) Vgl. de Wette, exeg. Handbuch, 1, 2, S. 9.
[17]) Ueber die Schriften des Lukas, S. 23.

Engel gerade zur rechten Hand des Altars geſtanden: [18]) ſo zeigen ſie nur, daß ſie von Poeſie und Volksſage entweder durchaus keinen Begriff haben, oder hier keinen haben wollen; da ja ächte Dichtung und Mythe gerade durch Anſchaulichkeit und Natürlichkeit der einzelnen Züge ſich auszeichnet. [19])

§. 19.

Die mythiſche Anſicht von der Erzählung auf verſchiedenen Stufen.

Die oben nachgewieſene Nothwendigkeit und die zuletzt dargelegte Möglichkeit, die hiſtoriſche Treue des vorliegenden Berichts zu bezweifeln, hat mehrere Theologen veranlaßt, die ganze Erzählung von der Geburt des Täufers für eine Dichtung zu erklären, entſtanden aus der Wichtigkeit, welche Johannes als Vorläufer Jeſu für die Chriſten hatte, und aus der Erinnerung an einige A. T.liche Erzählungen, in welchen Iſmaels, Iſaaks, Samuels und namentlich Simſons Geburt auf ähnliche Weiſe angekündigt wird. Doch nicht rein erdichtet ſollte die Sache ſein: ſondern als geſchichtliche Wahrheit möge zu Grunde liegen, daß Zacharias mit Eliſabet lange in einer unfruchtbaren Ehe gelebt; daß ihm einmal im Tempel eine Stockung des Bluts ſeine alte Zunge gelähmt; bald darauf aber ſeine bejahrte Frau ihm einen Sohn geboren, und er in der Freude hierüber das Sprachvermögen wieder bekommen habe. Schon damals, noch mehr aber als Johannes ein merkwürdiger Mann wurde, machte die Geſchichte Aufſehen, und es bildete ſich die vorliegende Erzählung. [1])

Man muß verwundert ſein, unter anderem Titel hier beinahe wieder dieſelbe Erklärung ſich vorgeführt zu ſehen, welche

---

[18]) Paulus und Olshauſen z. d. St., Heydenreich a. a. O. 1, S. 87.

[19]) Vgl. Horſt, in Henke's Muſeum, 1, 4, S. 705; Vater, Commentar zum Pentateuch, 3, S. 597 ff.; Haſe L. J., §. 35; auch George, S. 33. f. 91.

[1]) E. F. über die zwei erſten Kapitel u. ſ. w. in Henke's Magazin 5, 1, S. 16 ff., und Bauer, hebr. Mythol. 2, 220 f.

bisher als natürliche beurtheilt worden ist; so daß die aufgenommene Voraussetzung möglicher Einmischung späterer Sagen in die Erzählung fast keinen Einfluß auf die Ansicht von der Sache selbst gehabt hat. Da die Erklärungsweise, auf deren Boden wir jetzt getreten sind, das Vertrauen zu den Berichten, als ächthistorischen, einmal aufgegeben hat: so müssen ihr alle Züge derselben an sich gleich problematisch sein; und ob sie einige doch als geschichtlich festhalten soll, kann sich nur darnach bestimmen, ob ein oder der andere Zug theils für sich nicht so schwierig, theils nicht so im Geist, Interesse und Zusammenhang der dichtenden Sage ist, daß sein Ursprung aus dieser wahrscheinlich würde. Als solche Züge werden hier festgehalten die lange Unfruchtbarkeit der Elisabet und das plötzliche Verstummen des Zacharias; so daß nur die Erscheinung und Vorhersagung des Engels preisgegeben wird. Da aber eben durch die Wegschaffung der Angelophanie die Stummheit des Zacharias in ihrem plötzlichen Eintreten und Wiederaufhören ihre einzig genügende übernatürliche Ursache verliert: so kehren hier alle die Schwierigkeiten zurück, welche an der natürlichen Deutung in's Licht gestellt worden sind; wozu noch die Folgewidrigkeit kommt, daß man bei einmal betretenem mythischen Standpunkte sich ohne alle Noth in diese Verlegenheit begibt, da man ja nicht mehr durch die Voraussetzung historischer Treue der Berichte an Festhaltung derselben gebunden ist. Das Andre aber, was als geschichtlich beibehalten wird, die lange Kinderlosigkeit der Eltern des Täufers, ist so ganz im Geist und Interesse der hebräischen Sagenpoesie, daß von diesem Zuge am wenigsten der mythische Ursprung verkannt werden sollte. Wie verworren hat dieses Verkennen z. B. das Raisonnement von Bauer gemacht! Man habe, sagt er, im jüdischen Geiste so geschlossen: Alle nach langer Unfruchtbarkeit im vorgerückten Alter der Eltern geborenen Kinder werden große Männer; Johannes war von alten Eltern da und wurde ein angesehener Lehrer der Buße: folglich glaubte man berechtigt zu sein, seine Geburt durch einen Engel ankündigen zu lassen. Welch ein unförmlicher Schluß! und das aus keinem andern Grunde, als weil er das Spät-

geborenſein des Johannes als gegeben vorausſetzt. Man mache es zu etwas erſt Erſchloſſenem: ſo geſtaltet ſich der Schluß ohne alle Schwierigkeit. Von bedeutenden Männern, lautet er nun, nahm man gerne an, daß ſie Spätgeborene ſeien, [2]) und ihre, menſchlicherweiſe nicht mehr zu erwartende Geburt durch himmliſche Boten verkündigt werde; Johannes war ein großer Mann und Prophet: alſo machte die Sage auch ihn zu einem Spätgeborenen, und ließ ſeine Geburt durch einen Engel verkündigt werden. [3])

Weil auf dieſe Weiſe die Deutung der vorliegenden Erzählung als eines halben (ſogenannten hiſtoriſchen) Mythus von allen Schwierigkeiten einer halben Maßregel gedrückt iſt: ſo hat ſich ſchon Gabler lieber der Annahme eines reinen, philoſophiſchen oder dogmatiſchen, Mythus zugewendet, [4]) und Horſt hielt, wie die ganzen zwei erſten Kapitel des Lukas, ſo

---

[2]) Warum man dieß annahm, erklärt am beſten eine, für dieſe Materie claſſiſche, Stelle im Evangelium de nativitate Mariae, bei Fabricius, Codex apocryphus N. T. 1, p. 22. f., bei Thilo, 1, p. 322: Deus — heißt es hier — cum alicujus uterum claudit, ad hoc facit, ut mirabilius denuo aperiat, *et non libidinis esse, quod nascitur, sed divini muneris cognoscatur.* Prima enim gentis vestrae Sara mater nonne usque ad octogesimum annum infecunda fuit? et tamen in ultima senectutis aetate genuit Isaac, cui repromissa erat benedictio omnium gentium. Rahel quoque, tantum Domino grata tantumque a sancto Jacob amata, diu sterilis fuit, et tamen Joseph genuit, non solum dominum Aegypti, sed plurimarum gentium fame periturarum liberatorem. Quis in ducibus vel fortior Sampsone, vel sanctior Samuele? et tamen hi ambo steriles matres habuere. — ergo — crede — dilatos diu conceptus et steriles partus mirabiliores esse solere. Die chriſtlich-aſcetiſche Färbung dieſer Stelle hindert nicht (Hoffmann, S. 141 f.), in derſelben den richtigen Ausdruck der A. T.lichen Vorſtellung zu finden. Man ſetze nur zu Anfange an die Stelle des Ausdruckes: libidinis, etwa: naturae, und ſage dann, welche Bedeutung die Juden in jenen Erzählungen von der Geburt des Iſaak u. ſ. f., ihre geſchichtliche Wahrheit auch vorausgeſetzt, finden konnten, wenn nicht die von unſerem Apokryphum ausgeſprochene.

[3]) Vgl. de Wette, Kritik der moſaiſchen Geſchichte, S 67.

[4]) Neueſtes theol. Journal, 7, 1, S. 402 f.

auch diesen Theil derselben, für eine sinnreiche Dichtung, in welche mit der Geburtsgeschichte des Messias auch die seines Vorläufers aufgenommen, und die Vorhersagen über dessen Charakter und Wirksamkeit nach dem Erfolge gebildet seien; wobei gerade auch die redselige Umständlichkeit der Erzählung den Dichter verrathe. [5]) Ebenso hat Schleiermacher wenigstens das erste Kapitel des Lukas für ein kleines poetisches Kunstwerk erklärt, in der Art mehrerer jüdischen Dichtungen, die wir noch unter den Apokryphen finden. Er will zwar nicht das Ganze für durchaus ersonnen erklären, sondern es mögen Thatsachen und weitverbreitete Tradition zum Grunde liegen; wobei jedoch der Dichter sich die Freiheit genommen, das Entfernte zusammenzurücken, und das Schwankende der Ueberlieferung in festen Bildern zu bestimmen; weßwegen das Bestreben, die geschichtliche und natürliche Grundlage noch herauszufinden, leer und vergeblich sei. [6]) Als Verfasser des Stücks hat schon Horst einen judaisirenden Christen vermuthet, und auch Schleiermacher nimmt an, daß es von einem Christen aus der veredelten jüdischen Schule zu einer Zeit verfaßt sei, in welcher es noch reine Johannisjünger gab, welche es zum Christenthum herüberlocken sollte, indem es die Beziehung des Johannes auf Christus als seine eigentliche höchste Bestimmung angab, selbst aber von der Wiederkunft Christi noch zugleich eine äußerliche Verherrlichung des Volkes erwartete.

Daß eine solche Ansicht des Abschnitts die einzig richtige sei, wird vollends ganz klar werden, wenn wir die A. T.lichen Erzählungen genauer betrachten, welchen, wie die meisten Erklärer erinnern, diese Verkündigungs- und Geburtsgeschichte des Täufers auffallend ähnlich ist. Hiebei darf man sich aber nicht vorstellen, wodurch man jetzt so gerne die mythische Ansicht von dem Abschnitte widerlegt, [7]) der Urheber unsrer Erzählung

---

[5]) In Henke's Museum, 1, 4, S. 702 ff.

[6]) A. a. O. S. 24. f. Dasselbe erkennt auch Hase an, Leben Jesu, §. 52. vgl. mit §. 32.

[7]) Z. B. Hoffmann, S. 142 ff.

habe die Züge derſelben erſt einzeln aus dem A. T. zuſammengeblättert; vielmehr waren die zerſtreuten Züge, wie ſie bei der ſpäten Geburt verſchiedener merkwürdiger Männer im A. T. ſich finden, dem Leſer deſſelben ſchon vorher in ein Geſammtbild zuſammengefloſſen, aus welchem er nun für den vorliegenden Fall die geeignetſten hervorlangte. — Das älteſte Urbild aller Spätgeborenen iſt Iſaak. Wie Zacharias und Eliſabet (V. 5.) *προβεβηκότες ἐν ταῖς ἡμέραις αὐτῶν* heißen: ſo waren Abraham und Sara בָּאִים בַּיָּמִים (1. Moſ. 18, 11; LXX: *προβεβηκότες ἡμερῶν*), als ihnen ein Sohn verheißen wurde. Beſonders aber iſt aus dieſer Geſchichte in unſere Erzählung der auf das hohe Alter der beiden Eltern gegründete Unglaube des Vaters und ſeine Frage nach einem Zeichen herübergenommen. Wie nämlich Abraham, als ihm Jehova von einem Leibeserben eine Nachkommenſchaft verheißen hatte, welche das Land Kanaan beſitzen werde, zweifelnd fragte: *κατὰ τί γνώσομαι, ὅτι κληρονομήσω αὐτήν;* (sc. *τὴν γῆν*. 1. Moſ. 15, 8. LXX): ſo hier Zacharias: *κατὰ τί γνώσομαι τοῦτο;* (V. 18.) Der Unglaube der Sara iſt für Eliſabet nicht benützt; dieſer Name der *θυγάτηρ Ἀαρών* aber könnte an den gleichen Namen von Aarons Gattin (2. Moſ. 6, 23. LXX.) erinnern. — Aus der Geſchichte eines andern Spätgebornen, des Simſon, iſt der Engel genommen, welcher die Geburt des Sohnes verkündigt. Daß er in unſerer Erzählung dem Vater im Tempel erſcheint, während er dort (Richter 13.) zuerſt der Mutter, dann dem Vater auf dem Felde ſich zeigt, iſt eine Umänderung, welche ſich von ſelbſt aus der Standesverſchiedenheit der beiderſeitigen Eltern ergab, indem die Prieſter nach jüdiſcher Volksvorſtellung eben bei'm Räuchern im Tempel nicht ſelten Angelo- und Theophanien hatten.[8]) Ebendaher iſt die Vorſchrift entlehnt, welche den Johannes, deſſen ſpäteres

---

[8]) Wetſtein zu Luc. 1, 11. S. 647 f. führt Stellen aus Joſephus und den Rabbinen an, in welchen von Hohenprieſtern ſolche Erſcheinungen erzählt werden; daß man aber auch bei gewöhnlichen Prieſtern dergleichen vorauszuzuſetzen leicht geneigt war, liegt in unſerer Stelle ſelbſt, V. 22.

aſcetiſches Leben bekannt war, ſchon vor ſeiner Geburt zum Naſiräat beſtimmt; wie bei Simſon ſchon ſeiner Mutter während der Schwangerſchaft Wein, ſtarke Getränke und unreine Speiſen verboten, dann aber auch dem Sohne die gleiche Diät vom Engel vorgeſchrieben worden war, [9]) und zwar, ähnlich wie bei Johannes, mit dem Beiſatze, daß der Knabe ſchon von Mutterleib an Gott geheiligt ſein würde. [10]) Auch die Verheißung der für ihr Volk ſegensreichen Wirkſamkeit beider Männer iſt analog (vgl. Luc. 1, 16. 17. mit Richter 13, 5.), ſo wie die Schlußformel über das hoffnungsvolle Heranwachſen der beiden Knaben. [11]) — Aus der Geburtsgeſchichte eines dritten Spätgebornen, des Samuel, möchte es zwar zu kühn ſein, die levitiſche Abſtammung des Johannes als bloße Nachbildung abzuleiten (vgl. mit 1. Sam. 1, 1. 1. Chron. 7, 27.); aber die lyriſchen Ergüſſe ſind dieſer Geſchichte abgeſehen, welche ſich im erſten Kapitel des Lukas finden. Wie nämlich Samuels Mutter bei der Uebergabe ihres Sohnes an den Hohenprieſter in einen Hymnus ausbricht (1. Sam. 2, 1 ff.): ſo hier der Vater des Täufers bei der Beſchneidung ſeines Sohns; nur daß im Einzelnen dem Lobliede der Hanna weniger das des Zacharias, als das der Maria nachgebildet erſcheint, auf welches wir

---

[9]) Richt. 13, 14 (LXX.):
καὶ οἶνον καὶ σίκερα (al. *μέθυσμα*, hebr. שֵׁכָר) *μὴ πιέτω.*

Luc. 1, 15:
καὶ οἶνον καὶ σίκερα οὐ μὴ πίῃ.

[10]) Richt. 13, 5:
ὅτι ἡγιασμένον ἔσαι τῷ θεῷ (al. *Ναζιρ θεὸ ἔσαι*) *τὸ παιδάριον ἐκ τῆς γαστρός* (al. *ἀπὸ τῆς κοιλίας*).

Luc. 1, 15:
καὶ πνεύματος ἁγίου πλησθήσεται ἔτι ἐκ κοιλίας μητρὸς αὐτοῦ.

[11]) Richt. 13, 24 f.:
καὶ ηὐλόγησεν αὐτὸν Κύριος, καὶ ηὐξήθη (al. *ἠδρύνθη*) *τὸ παιδάριον. καὶ ἤρξατο πνεῦμα Κυρίου συμπορεύεσθαι αὐτῷ ἐν παρεμβολῇ Δάν, ἀναμέσον Σαρὰ καὶ ἀναμέσον Ἐσθαόλ.*

Luc. 1, 18.
τὸ δὲ παιδίον ηὔξανε καὶ ἐκραταιοῦτο πνεύματι, καὶ ἦν ἐν ταῖς ἐρήμοις, ἕως ἡμέρας ἀναδείξεως αὐτοῦ πρὸς τὸν Ἰσραήλ.

Vgl. 1. Moſ. 21, 20.

später kommen werden. Daß der bedeutsame Name Johannes (יְהוֹחָנָן = *Θεόχαρις*) von dem Engel zum Voraus angegeben wird, hat in der Ankündigung des Ismael und Isaak seinen Vorgang; [12]) seinen Grund aber darin, daß das Zusammentreffen der Wortbedeutung des Namens mit der geschichtlichen Bedeutung des Mannes providentiell erschien. Die Bemerkung, daß der Name Johannes in der Familie des Zacharias sonst nicht herkömmlich gewesen (V. 61.), soll nur seine unmittelbar himmlische Herkunft um so mehr hervorheben; das *πινακίδιον* aber, worauf der Vater den Namen schreibt (V. 63.), war theils durch seine Stummheit gefordert, theils hatte auch Jesaias bedeutsame Namen eines Kindes auf eine Tafel schreiben müssen (Jes. 8, 1 ff.). Der einzige ungewöhnliche Zug, für welchen eine Analogie im A. T. zu fehlen scheinen kann, ist das Verstummen des Zacharias; worauf man sich denn auch gegen die mythische Ansicht von unsrer Erzählung beruft [13]). Allein bedenkt man nur, daß das Fordern und Bekommen von Zeichen zur Versicherung einer Voraussagung bei den Hebräern gewöhnlich war (vgl. Jes. 7, 11 ff.); daß als außerordentliche Strafe nach einer himmlischen Erscheinung auch sonst der Verlust eines Sinnes bis auf eine gewisse Zeit verhängt wird (A. G. 9, 8. 17 f.); daß Daniel, als der Engel mit ihm redet, verstummt, und erst wieder sprechen kann, nachdem der Engel durch Berührung seiner Lippen ihm den Mund geöffnet hat (Dan. 10, 15 f.): so kann man sich die Entstehung dieses Zuges in der Sage auch ohne geschichtliche Veranlassung gar wohl erklären. — Von zwei wunderlosen Nebenzügen ist der eine, die gesetzliche Gerechtigkeit der Eltern des Johannes (V. 6.), in jedem Falle bloß auf den Schluß gegründet, daß nur ein so gottseliges Ehepaar mit einem solchen Sohne habe begnadigt werden können, und hat also keinen geschichtlichen Werth; wogegen die Angabe

---

[12]) 1. Mos. 16, 11. LXX: καὶ καλέσεις τὸ ὄνομα αὐτῆ Ἰσμαήλ. 17, 19: — — Ἰσαάκ. Luc. 1, 13.: καὶ καλέσεις τὸ ὄνομα αὐτῆ Ἰωάννην.

[13]) Olshausen, bibl. Commentar, 1, S. 119; Hoffmann, S. 146.

(V. 5.), daß Johannes unter dem König Herodes (dem Großen) geboren ſei, eine ohne Zweifel richtige Berechnung iſt.

So ſtehen wir alſo hier ganz auf mythiſch-poetiſchem Grunde, und was wir als ſichere hiſtoriſche Thatſache feſthalten können, iſt nur dieß: der Täufer Johannes hat durch ſeine ſpätere Wirkſamkeit und deren Beziehung auf Jeſus ſo bedeutenden Eindruck gemacht, daß ſich die chriſtliche Sage zu einer ſolchen Verherrlichung ſeiner Geburt in Verbindung mit der Geburt Jeſu getrieben fand. [14])

---

[14]) Mit dieſer Anſicht des Abſchnitts vgl. de Wette, exeg. Handbuch zum N. T., 1, 2, S. 12.

Zweites Kapitel.

Jesu Davidische Abkunft nach zwei Stammbäumen.

---

§. 20.

Die beiden Genealogien Jesu ohne Bezug auf einander betrachtet.

Hatten wir für die Geburtsgeschichte des Täufers nur den einzigen Bericht des Lukas: so fällt bei dem Uebergang auf die Abstammung Jesu auch Matthäus ein; so daß nun durch die gegenseitige Controle zweier Erzähler unser kritisches Geschäft theils vervielfältigt, theils aber doch erleichtert wird. Auch die zwei ersten Kapitel des Matthäus übrigens, welche die Geburts- und Kindheitsgeschichte Jesu enthalten, sind, wie die parallelen Abschnitte des Lukas, in Bezug auf ihre Aechtheit angezweifelt worden: doch nur von demselben befangenen Standpunkt aus wie jene; weßwegen auch hier durch gründliche Widerlegungen die Zweifel zum Schweigen gebracht sind. [1])

Der Geschichte der Verkündigung und Geburt Jesu ist bei beiden Evangelisten eine Stammtafel — bei Matthäus voran- (1, 1—17.), bei Lukas nachgeschickt (3, 23—38.), welche die Davidische Abkunft Jesu als des Messias beurkunden soll; und sowohl jede für sich, als beide in Vergleichung miteinander betrachtet, geben so wichtige Aufschlüsse über den Charakter

---

[1]) S. das Verzeichniß bei Kuinöl, Comm. in Matth. Proleg. p. XXVII ff.

der evangelischen Nachrichten in diesem Abschnitte, daß eine genaue Prüfung derselben nicht umgangen werden kann. Nehmen wir zuerst jede ohne Rücksicht auf die andere, so ist wiederum jede, und zwar soll es zuvörderst die des Matthäus sein, theils für sich, theils in Beziehung auf die A. T. lichen Stellen zu betrachten, mit welchen sie parallel läuft.

Bei der Genealogie, welche der Verfasser des ersten Evangeliums mittheilt, ist eine Vergleichung derselben mit sich selber deßwegen von Erfolg, weil sie an ihrem Schlusse (V. 17.) ein Resultat, eine Summe, zieht, und nun durch Vergleichung des Vorangeschickten untersucht werden kann, wiefern demselben jenes Resultat wirklich entspricht. Es sagt nämlich die Zusammenfassung am Schlusse aus, von Abraham bis auf Christus seien es dreimal 14 Glieder: einmal von Abraham auf David, dann wieder von diesem zum babylonischen Exil, und endlich von da bis auf Christus herab. Zählen wir nun nach, so treffen von Abraham bis auf David, beide mit eingeschlossen, die Vierzehn zu (V. 2—5.); ebenso von Salomo bis auf denjenigen, nach welchem des babylonischen Exils gedacht ist, den Jechonias (6—11.); aber von diesem bis auf Jesus bringt man, den letzteren selbst noch mitgezählt, bloß 13 Glieder heraus (V. 12—16.). Wie ist diese Differenz zwischen der vom Verfasser gezogenen Summe und den vorausgeschickten Zahlen zu erklären? Die Vermuthung, daß von den Gliedern der dritten Tessareskaidekade eines durch Versehen der Abschreiber weggefallen sei,[2]) wird durch die Notiz höchst unwahrscheinlich, daß schon Porphyrius dieses Glied vermißte;[3]) der von einigen Handschriften und Versionen zwischen Josias und Jechonias eingeschobene Ἰωακεὶμ[4]) aber würde nicht die dritte, mangelhafte Tessareskaidekade ergänzen, sondern die zweite, die schon ohne ihn voll ist, überfüllen.[5]) Da somit dieser Mangel ohne Zweifel schon

---

[2]) Paulus a. a. O. S. 292.

[3]) Nach Hieron. in Daniel. init.

[4]) S. Wetstein z. d. St.

[5]) Lange zählt unter der Hand die Maria mit (dann müßte man das Gleiche oben bei Thamar u. s. f. thun), und meint, vielleicht sei diese

vom Verfasser der Genealogie herrührt, so fragt sich nur, auf welche Weise er gezählt hat, daß er auch für seine dritte Abtheilung 14 Glieder herausbrachte? Eine Möglichkeit, verschieden zu zählen, ergibt sich leicht durch den Unterschied des Inclusiven und Exclusiven. Zwar sollte man denken, wer bei der vorhergehenden Klasse eingeschlossen war, der müsse bei der folgenden ausgeschlossen werden; doch könnte es sein, der Verfasser dieser Stammtafel hätte anders gedacht; wenigstens nennt er in seiner Zusammenrechnung den David zweimal: wie, wenn er ihn auch, so falsch dieß gerechnet wäre, sowohl zur ersten als zur zweiten Reihe gezählt hätte? Freilich würde dieß, wie oben die Einschaltung des Jojakim, den Mangel in der dritten Reihe nicht ersetzen, sondern nur die zweite überzählig machen; man müßte denn mit einigen Auslegern[6]) die zweite Reihe nicht, wie gewöhnlich geschieht, mit Jechonia, sondern schon mit seinem Vormann, Josia, schließen: dann käme der durch die doppelte Zählung Davids in der zweiten Reihe überflüssig gewordene Jechonia der dritten zu Gute, und sie hätte mit Jesus ihre 14 Glieder. Allein es scheint doch gar zu willkürlich, daß der Verfasser zwar das abschließende Glied der ersten Dekatestras auch wieder zur zweiten gezählt haben soll, nicht aber ebenso das Schlußglied der zweiten noch einmal zur dritten; weßwegen man es mit andern vorziehen könnte, wie den David, so auch den Josias, doppelt zu zählen, wodurch dann die dritte Klasse schon ohne Jesum 14 Glieder bekäme.[7]). Aber, indem diese Zählung einem Mißverhältniß entgeht, fällt sie in ein

---

Zählung in der Absicht angelegt, um durch den scheinbaren Rechnungsfehler auf die wunderbare Geburt Jesu (ohne Mitwirkung des Joseph — dann müßte, der Voraussetzung nach, dieser nicht gezählt sein!) vorzubereiten (S. 54).

[6]) Z. B. Fritzsche, Comment. in Matth. p. 13.

[7]) Nur nicht aus dem mystischen Grunde Olshausen's, Comm. 1, S. 46: weil es passend sei, Jesum selbst nicht mit in die Geschlechter einzureihen, sondern als die Blüthe des Ganzen allein zu stellen. Was könnte da nicht Alles passend gefunden werden! Einen ähnlichen Grund, warum es wohl anginge, David doppelt zu zählen, tischt uns jetzt Hoffmann auf, S. 149.

anderes, daß nämlich V. 17. zwar in dem Satze: ἀπὸ Ἀβραὰμ ἕως Δαβὶδ κ. τ. λ., der Letztere eingerechnet wird, in dem Satze aber: ἀπὸ μετοικεσίας Βαβυλῶνος ἕως τοῦ Χριστοῦ, dieser ausgeschlossen. Vermieden wird dieser Uebelstand, wenn man statt des Josia den Jechonia doppelt zählt, wodurch man für die dritte Reihe mit Jesu 14 Namen bekommt, dann aber, um nicht in der zweiten einen zuviel zu haben, auf die doppelte Zählung Davids verzichten muß. Allein hiemit wäre, nur auf umgekehrte Weise, dieselbe Ungleichmäßigkeit wiedergekehrt, der wir oben entgehen wollten, daß nämlich zwar beim Uebergange von der zweiten in die dritte Vierzehn die doppelte Zählung angewendet wird, nicht aber bei dem von der ersten in die zweite. Vielleicht hat hier die Wette das Richtige gesehen, wenn er bemerklich macht, in der Zusammenzählung V. 17. werde allerdings bei beiden Uebergängen etwas zweimal genannt, aber nur das erstemal eine, demgemäß doppelt zu rechnende, Person, nämlich David; das anderemal sei es die μετοικεσία Βαβυλῶνος; einfallend zwischen Josia und Jechonia, welcher letztere, da er nur drei Monate in Jerusalem regiert hatte, die längste Zeit seines Lebens aber nach der Wegführung in Babel zubrachte, zwar um des Zusammenhangs zwischen der zweiten und dritten Reihe willen auch schon am Schlusse von jener genannt, erst aber am Anfange der dritten zu zählen sei. [8])

Halten wir hierauf die Genealogie des Matthäus — immer noch ohne Rücksicht auf die des Lukas — mit den entsprechenden Stellen des A. T. zusammen: so stimmt sie mit diesen nicht durchaus überein, und es zeigt sich das dem eben gewonnenen äußerlich entgegengesetzte Ergebniß, daß, wenn für sich betrachtet die Geschlechtstafel ein Glied verdoppeln mußte, um ihr Schema zu füllen: sie in Vergleichung mit dem A. T. von den in diesem an die Hand gegebenen Gliedern mehrere ausläßt, um ihre 14Zahl nicht zu überschreiten. Mit A. T.lichen Angaben nämlich läßt sich diese Genealogie, als die berühmte

[8]) Exeget. Handbuch, 1, 1, S. 12 f.

Stammtafel des Davidiſchen Königsgeſchlechts, vergleichen von Abraham bis auf Serubabel und ſeine Söhne, von wo an das Davidiſche Haus in die Dunkelheit zurückzutreten anfängt, und bei dem Schweigen des A. T. von demſelben die Controle für die Matthäiſche Genealogie aufhört. Und zwar iſt das Geſchlechtsregiſter von Abraham bis auf Juda, Perez und Eſron hinlänglich aus der Geneſis bekannt; das von Perez bis David finden wir am Schluſſe des Buchs Ruth und im zweiten Kapitel des erſten Buchs der Chronik; das von David bis auf Serubabel im dritten Kap. deſſelben Buchs; Parallelen für Einzelne noch ungerechnet.

Vollziehen wir nun die Vergleichung: ſo finden wir die Linie von Abraham bis David, alſo die ganze erſte Teſſareskaidekade unſerer Genealogie, in den Männernamen den A. T.lichen Angaben gleichlautend; nur fügt ſie einige Frauen ein, von welchen Eine Schwierigkeit macht. Daß nämlich (nach V. 4) Rahab des Boas Mutter geweſen, iſt nicht nur ohne Beſtätigung im A. T., ſondern es ſind auch, wenn ſie zur Urgroßmutter Iſai's, des Vaters von David, gemacht wird, zwiſchen ihrer Zeit und dem Davidiſchen Zeitalter, beiläufig von 1450 — 1050 v. Chr., zu wenige Generationen geſetzt, nämlich, die Rahab oder den David mitgezählt, 4 für 400 Jahre. Doch dieſer Fehler fällt inſofern auf die A. T.lichen Genealogien ſelbſt zurück, als Iſai's Urgroßvater Salmon, welchen Matthäus zum Gatten der Rahab macht, auch Ruth 4, 20, wie bei Matthäus, Sohn eines Nahaſſon iſt, welcher nach 4 Moſ. 1, 7. noch der Zeit des Zugs durch die Wüſte angehörte; [9]) von wo aus es denn nahe lag, ſeinen Sohn mit jener Rahab, welche die israelitiſchen Kundſchafter gerettet hatte (Joſ. 2.), in Verbindung zu bringen, um dieſe Frau, auf welche der patriotiſche Iſraelite einen beſondern Werth legte (vgl. Jak. 2, 25. Hebr. 11, 31.), in das Geſchlecht Davids und des Meſſias hereinzuziehen.

---

[9]) Hiedurch wird die Auskunft Kuinöl's, Comment. in Matth. p. 3., die hier genannte Rahab von der berühmten zu unterſcheiden, außer dem Willkürlichen auch vollends überflüſſig.

Mehrere Abweichungen finden sich in dem Abschnitte von David bis zu Serubabel und dessen Sohn, oder der zweiten Dekatetras, sammt den ersten Gliedern der dritten. — Erstlich, während es hier V. 8. heißt: *Ἰωρὰμ ἐγέννησε τὸν Ὀζίαν*: so wissen wir aus 1. Chron. 3, 11. 12., daß Usia nicht der Sohn, sondern der Enkel des Sohns von Joram war, und drei Könige zwischen beide fallen, nämlich Ahasja, Joas und Amazia, hierauf erst Usia (2. Chron. 26, 1; oder, wie er 1. Chron. 3, 12. und 2. Kön. 14, 21. heißt, Asaria). — Zweitens sagt unser Genealogist V. 11: *Ἰωσίας δὲ ἐγέννησε τὸν Ἰεχονίαν καὶ τοὺς ἀδελφοὺς αὐτοῦ*. Aber aus 1. Chron. 3, 16. ersehen wir einestheils, daß der Sohn und Nachfolger des Josias Jojakim hieß, und erst dessen Sohn und Nachfolger Jechonia oder Jojachin (2. Kön. 24, 6. 2. Chron. 36, 8.); anderntheils werden von Jechonia, dem hier *ἀδελφοὶ* zugeschrieben sind, in jener Stelle keine Brüder namhaft gemacht, wohl aber hatte Jojakim Brüder: so daß die Erwähnung der *ἀδελφοὶ Ἰεχονίου* bei Matthäus aus einer Verwechslung der genannten beiden Männer hervorgegangen zu sein scheinen kann. — Eine dritte Abweichung findet in Bezug auf Serubabel statt. Während dieser hier V. 12. ein Sohn Salathiels heißt, wird er 1. Chron. 3, 19. nicht durch Schealthiel, sondern durch dessen Bruder Pedaja von Jechonia abgeleitet; wogegen jedoch Esra 5, 2. und Haggai 1, 1. Serubabel wie hier als Sohn Schealthiels bezeichnet ist. Endlich der hier als Serubabels Sohn genannte Abiud ist 1. Chron. 3, 19 f. unter den Kindern Serubabels nicht zu finden; vielleicht weil Abiud nur der vom Sohne genommene Beiname eines der dort Genannten war. [10])

Von diesen Abweichungen sind die zweite und dritte unverfänglich, und können sich ohne Absicht und auch ohne zu große Nachläßigkeit eingeschlichen haben; denn die Auslassung des Jojakim kann durch den Gleichklang der Namen יְהוֹיָקִים und יְהוֹיָכִין veranlaßt sein, und durch eben diese Verwechslung auch die Erwähnung von Brüdern des Jechonia; während das von Serubabel Gesagte die A. T.lichen Nachrichten nur zum Theil gegen sich,

[10]) Hoffmann, S. 154, nach Hug, Einl. 2, S. 271.

zum Theil aber für ſich hat. Nicht ebenſo leichten Kaufs läßt ſich die zuerſt aufgeführte Abweichung, das Ueberſpringen von drei wohlbekannten Königen, auf die Seite ſchaffen. Zwar hat man auch hier den Gleichklang der Namen geltend gemacht, und gemeint, ganz unabſichtlich ſei der Verf. von Joram ſtatt auf Ahasja (bei den LXX Ὀχοζίας) auf den ähnlich lautenden Ὀζίας geſprungen. Allein allzu geſchickt trifft doch dieſe Auslaſſung, war einmal David doppelt gezählt, mit dem Augenmerk des Verfaſſers auf die dreifache Vierzehn zuſammen, als daß man umhin könnte, mit Hieronymus eine beſondere Abſicht darin zu erkennen. [11]) Da er von Abraham bis David, wo der erſte Abſatz ſich ergab, 14 Glieder vorfand: ſo ſcheint er gewünſcht zu haben, auch die übrigen Abtheilungen dieſer erſten gleichzählig zu finden; es boten ſich aber von ſelbſt noch zwei dar, indem in die ganze noch übrige Reihe das babyloniſche Exil als Scheidepunkt eintrat. Da nun jenem Wunſche die zweite Reihe in der

---

[11]) Vgl. Fritzſche, Comm. in Matth. p. 19; Paulus, exeget. Handbuch, 1, S. 289; de Wette, exeg. Handb. z. d. St. Wenn Olshauſen S. 46. ſagt, es könne nicht die Abſicht des Matthäus geweſen ſein, auf die 14Zahl zu bringen, da er ja mehrere Glieder auslaſſe: ſo heißt dieß die Sache auf den Kopf geſtellt. Denn hier iſt doch gerade umgekehrt zu ſchließen, dem Verf. müſſe beſonders viel an der 14Zahl gelegen geweſen ſein, ſonſt würde er nicht, um ſie nicht zu überſchreiten, wohlbekannte Glieder ausgemerzt haben. — Ebendamit widerlegt ſich auch die Anſicht, welche vor den Lücken bei Joram und Joſias (V. 8. u. 11.) das ἐγέννησε nicht im engern wörtlichen, ſondern nur im weiteren Sinne von: e posteris ejus erat, genommen wiſſen will, als hätte der Genealogiſt die weggelaſſenen Glieder nicht ausſchließen, vielmehr hinzugedacht wiſſen wollen (Kuinöl z. d. St.): unmöglich hätte er dann ſo zuſammenzählen können, wie er thut. Von gleichem Schlage iſt die Ausflucht Hoffmann's, γενεὰ hier nicht für Glied, ſondern für Generation zu nehmen, ſo daß V. 17. ἀπὸ Δαβὶδ ἕως τῆς μετοικεσίας B. γενεαὶ δεκατέσσαρες. nur ſagen ſoll, von David bis zum Exil, oder, wie Hoffmann rechnet, zum Wiederaufbau des Tempels, ſeien es 14 Menſchenalter, d. h. 500 Jahre geweſen, womit nicht geſagt ſein ſolle, daß das in Rede ſtehende Geſchlecht während dieſes Zeitraums nicht weiter als 14 Sproſſen getrieben habe (S. 156.). Und doch ſind eben nur ſo viele aufgezählt!

Art nicht entsprach, daß die Stammtafel der Davididen bis zum Exil vier Glieder über 14 darbot: so ließ er hier vier Namen weg; warum gerade diese, möchte wenigstens bei den drei zuletzt erwähnten schwer zu entscheiden sein. [12])

Daß dem Verfertiger dieser Genealogie so viel an der dreimal gleichen Zahl lag, davon könnte zwar der Grund, wie einige annehmen, ein lediglich mnemonischer gewesen sein, leichterer Behaltbarkeit wegen die Genealogie nach orientalischer Sitte in gleiche Abschnitte zu theilen; [13]) doch möchte sich wohl mit diesem zugleich ein mystischer Grund verbunden haben. Es fragt sich, ob dieser in der bestimmten Zahl, welche sich dreimal wiederholt, oder überhaupt nur darin, daß dieselbe Zahl dreimal wiederkehrt, zu suchen sei? Daß es dem Genealogisten um die Wiederholung gerade der Vierzehn, als der doppelten heiligen Sieben, zu thun gewesen, [14]) ist unwahrscheinlich, weil er sonst schwerlich die 7 so ganz in die 14 versteckt haben würde; noch weniger läßt sich mit Olshausen zulässig finden, daß die 14 als der Zahlwerth des Namens David besonders hervorgehoben sei; [15]) denn solche Künsteleien der rabbinischen Gematria finden sich sonst in den Evangelien nicht. Mithin möchte es mehr nur um die Wiederholung der gleichen Zahl, nachdem sich zufällig zuerst die 14 ergeben hatte, bei Festhaltung von dieser zu thun gewesen sein, indem die Juden außerordentliche göttliche Heimsuchungen, erfreuliche wie traurige, in bestimmten Zwischenzeiten wiederkehrend sich dachten; so daß, wie auf den Gründer des heiligen Volkes in 14 Generationen der König nach dem Herzen Gottes gefolgt war: ebenso 14 Generationen nach der Wiederherstellung des Volkes der Sohn Davids, der Messias, gekommen sein mußte. [16])

---

[12]) Doch vgl. Fritzsche z. d. St.

[13]) Fritzsche in Matth. S. 11.

[14]) Paulus, S. 292.

[15]) Bibl. Comment. S. 46. Anm.

[16]) S. Schneckenburger, Beiträge zur Einleitung in das N. T., S. 41 f., und die daselbst angeführte Stelle aus Joseph. B. j. 6, 4, 8. Außerdem kann verglichen werden die von Schöttgen, horae hebr.

Ganz dieselbe Gleichmäßigkeit finden wir schon in den ältesten Genealogien der Genesis. Wie nach dem *βίβλος γενέσεως ἀνθρώπων* Cap. 5. von dem ersten Stammvater der Menschen an der andere, Noah: so ist von diesem oder vielmehr dessen Sohne an der Vater der Gläubigen, Abraham, der Zehnte. [17])

Diese aprioristische Behandlungsweise seines Stoffes, das Prokrustesbette, auf welches er, fast wie ein construirender Philosoph, denselben bald dehnend, bald verkürzend legt, kann für den Verfasser unserer Genealogie kein günstiges Vorurtheil erwecken. Zwar beruft man sich auf die Sitte orientalischer Genealogisten, sich auch sonst solche Auslassungen zu erlauben; allein wer mit der ausdrücklichen Erklärung, *πᾶσαι αἱ γενεαὶ* während eines Zeitraums seien 14, eine Geschlechtstafel gibt, in welcher durch Zufall oder Absicht mehrere Glieder fehlen, der zeigt eine Willkür oder Unkritik, welche das Vertrauen auf die Sicherheit seiner Geschlechtsableitung überhaupt erschüttern muß.

Der Genealogie bei Lukas für sich genommen sieht man nicht so viele Fehler, wie der des Matthäus, an. Denn einmal ihre Vergleichung mit sich selbst liefert gar kein Ergebniß, da sie nicht wie jene durch Ziehung einer Summe über sich selbst die Probe macht; [18]) dann aber auch von Seiten des A. T. fehlt ihr die Controle großentheils, weil sie von David

---

et talm. zu Matth. 1 angeführte Stelle aus Synopsis Sohar p. 132 n. 18: Ab Abrahamo usque ad Salomonem XV sunt generationes, atque tunc lura fuit in plenilunio. A Salomone usque ad Zedekiam iterum sunt XV generationes, et tunc luna defecit, et Zedekiae effossi sunt oculi.

[17]) Auf die Analogie dieser A. T. lichen Geschlechtstafeln mit den evangelischen in Rücksicht auf die absichtsvolle Gleichheit der Zahlen hat de Wette hingewiesen, Kritik der mos. Geschichte, S. 69. Vgl. S. 48.

[18]) Daß übrigens auch sie in Siebenzahlen aufgeht (von Adam bis Abraham 3; von Abraham bis David 2; von Nathan bis Salathiel 3; von Serubabel bis Jesus 3; zusammen 11 — wobei Abraham doppelt gezählt werden muß), darauf hat Theile aufmerksam gemacht, zur Biographie Jesu, S. 43.

und Nathan an fast durch lauter unbekannte Geschlechter herabläuft, von welchen sich im A. T. kein Stammbaum findet. Nur in zwei Gliedern berührt sie von da an eine im A. T. erwähnte Linie, in Salathiel und Serubabel; kommt aber eben hiedurch in Widerspruch mit 1. Chron. 3, 17. 19 f., indem sie den Salathiel einen Sohn von Neri nennt, da doch nach der angeführten Stelle Jechonia sein Vater war; als Sohn Serubabels aber einen Resa namhaft macht, welcher in der Chronik unter Serubabels Kindern fehlt. Auch in der vorabrahamischen Geschlechterreihe findet sich die Abweichung, daß zwischen Arphachsad und Sela Lukas einen *Καϊνὰν* einschiebt, welcher im hebräischen Texte 1. Mos. 10, 24. 11, 12 ff. sich nicht findet, übrigens schon von den LXX eingeschaltet war. Nämlich im dritten Gliede der ersten Reihe, von Adam an, hat auch der Grundtext diesen Namen, und von da scheint ihn die Uebersetzung an die gleiche Stelle der zweiten Reihe, von Noah an gezählt, verpflanzt zu haben.

§. 21.

Vergleichung beider Genealogien. Versuche, ihren Widerstreit zu lösen.

Noch weit auffallendere Ergebnisse bekommt man aber, wenn man die beiden Genealogien bei Matthäus und Lukas mit einander vergleicht, und ihrer Abweichung von einander sich bewußt wird. Einige der stattfindenden Differenzen zwar sind unverfänglich und selbst nichtsbedeutend, wie die Verschiedenheit der Richtung, daß die Geschlechtstafel bei Matthäus abwärts geht, von Abraham auf Jesus, die bei Lukas aber aufwärts, von Jesus auf seine Vorfahren zurück; ebenso die Verschiedenheit des Umfangs, welchen Lukas weiter absteckt, als Matthäus, indem dieser das Geschlecht Jesu nur bis auf Abraham, jener dagegen, vielleicht in paulinisch-universalistischem Sinne ein ihm vorliegendes Document verlängernd, [1]) auf Adam und Gott selbst zurückführt. Bedenklicher schon ist

[1]) S. Chrysostomus und Luther, bei Credner, Einleitung in das N. T., 1, S. 143 f. Winer, bibl. Realwörterbuch, 1, S. 659.

der nicht geringe Unterschied in der Zahl der Generationen für gleiche Perioden, indem zwischen David und Jesus Lukas 41, Matthäus dagegen nur 26 Geschlechter hat. Die Hauptschwierigkeit jedoch liegt darin, daß Lukas zum Theil ganz andre Individuen zu Vorfahren Jesu macht, als Matthäus. Zwar stimmen sie in der Angabe derselben nicht allein darin überein, daß beide das Geschlecht Jesu durch Joseph auf David und Abraham zurückführen; sondern auch in Bezug auf die Mittelglieder, durch welche sie dieß thun, treffen sie in den Generationen von Abraham bis David, und später in den beiden Namen Salathiel und Serubabel, zusammen. Der eigentlich verzweifelte Punkt ist nun aber der, daß von David bis auf den Pflegevater Jesu, mit Ausnahme von zweien ungefähr in der Mitte, lauter verschiedene Namen bei Lukas und Matthäus sich finden. Nach Matthäus nämlich hieß der Vater Josephs Jakob, nach Lukas Eli; nach Matthäus ist der Sohn Davids, durch welchen Joseph von diesem König abstammte, Salomo, nach Lukas Nathan: und so läuft dann das Geschlechtsregister des Matthäus durch den bekannten Königsstamm herunter, das bei Lukas durch eine unbekannte Nebenlinie; nur in Salathiel und Serubabel treffen beide zusammen, doch so, daß sie sogleich wieder Salathiels Vater und den Sohn Serubabels verschieden haben. Da diese Differenz ein vollkommener Widerspruch zu sein scheint, so ist man von jeher mit Lösungsversuchen äußerst geschäftig gewesen. Um von offenbar ungenügenden Auswegen, wie mystischer Deutung [2]) oder willkürlicher Aenderung der Namen, [3]) nichts zu sagen, so haben sich besonders zwei Hypothesenpaare ausgebildet, von welchen je ein Paar sich gegenseitig stützt oder doch verwandt ist.

Das erste Paar bilden die Voraussetzung des Augustinus, daß bei Joseph ein Adoptionsverhältniß stattgefunden,

---

[2]) Orig. homil. in Lucam 28.

[3]) Luther, Werke, Bd. 14. Walch. Ausg. S. 8 ff.

und nun der eine Evangelist seinen wirklichen, der andere seinen Adoptiv-Vater nebst dessen Stammbaum gebe, [4]) — und die Annahme des alten Chronologen Julius Africanus, daß bei Josephs Eltern eine Levirats-Ehe eingetreten sei, und nun der Stammbaum des einen Evangelisten dem natürlichen, der andere dem gesetzlichen Vater Josephs angehöre; durch den einen habe er von der Salomonischen, durch den andern von der Nathanischen Linie des Davidischen Geschlechts abgestammt. [5]) Die nähere Frage, welche von beiden Genealogien den natürlichen, und welche den gesetzlichen Vater mit seinem Stammbaum angebe, kann nach zweierlei Kriterien entschieden werden, deren eines mehr dem Buchstaben, das andere mehr dem Geist und Charakter der beiden Evangelisten angehört, und welche eine entgegengesetzte Entscheidung herbeigeführt haben. Augustinus und auch schon Africanus haben darauf gesehen, welcher von beiden Evangelisten zur Bezeichnung des Verhältnisses zwischen Joseph und demjenigen, den er als dessen Vater namhaft macht, sich eines Ausdrucks bediene, welcher bestimmter als der des andern auf ein natürliches Sohnesverhältniß hinweise. Einen solchen gebraucht nun Matthäus; indem er nämlich sagt: *Ἰακὼβ ἐγέννησε τὸν Ἰωσήφ*: so scheint das *γεννᾷν* nur das natürliche Verhältniß bezeichnen zu können, während das *Ἰωσὴφ τοῦ Ἡλὶ* bei Lukas ebensowohl das Verhältniß eines Adoptivsohns, oder eines solchen, der vermöge des Leviratsverhältnisses als Sohn angesehen wird, anzeigen zu können scheint. Allein da die Verordnung der Leviratsehe gerade den Zweck hatte, Namen und Geschlecht eines kinderlos Verstorbenen zu erhalten: so war es jüdische Sitte, den aus

---

[4]) De consensu Evangelistarum, 2, 3, u. c. Faust., 3, 3; unter den Neueren z. B. E. F. in Henke's Magazin 5, 1, 180 f. Nachdem Augustin später die Schrift des Africanus kennen gelernt hatte, gab er seine Ansicht gegen die des letzteren auf. Retract. 2, 7.

[5]) Bei Eusebius, H. E. 1, 7., und neuerlich z. B. Schleiermacher, über den Lukas, S. 53.

solcher Ehe zuerst entsprossenen Sohn nicht in das Geschlechtsregister des natürlichen Vaters einzutragen, wie hier Matthäus thun soll, sondern in das des gesetzlichen Vaters, wie dieß Lukas nach der obigen Voraussetzung beobachtet. Daß nun aber gerade der so ganz jüdisch gebildete Verfasser des ersten Evangeliums, oder der Genealogie insbesondere, einen solchen Verstoß begangen haben sollte, kann man nicht wahrscheinlich finden: weßwegen z. B. Schleiermacher dem Geiste der beiden Evangelisten gemäß annehmen zu müssen glaubt, daß Matthäus, unerachtet seines ἐγέννησε, doch nach jüdischem Brauche den Stammbaum des gesetzlichen Vaters gebe; Lukas aber, vielleicht kein geborner Jude und der jüdischen Gewohnheiten minder kundig, habe die Stammtafel der jüngeren Brüder Josephs zur Hand bekommen, welche nicht, wie der Erstgeborne, auf das Geschlecht des verstorbenen gesetzlichen, sondern des natürlichen Vaters geschrieben wurden, und diese habe er nun auch für die Stammtafel des Erstgebornen, Joseph, gehalten, was sie nur nach dem natürlichen Momente war, auf welches aber die jüdische Genealogistik keine Rücksicht nahm. [6]) Allein abgesehen von dem erst unten zu Erweisenden, daß die Genealogie bei Lukas schwerlich vom Verf. des Evangeliums herrührt, also aus dessen minder jüdischer Bildung kein Schluß auf die Deutung des von ihm aufgenommenen Geschlechtsregisters gilt: so würde der Genealogist im ersten Evangelium sein ἐγέννησε nicht so ohne allen Beisatz hingeschrieben haben, wenn er an ein bloß gesetzliches Vaterverhältniß gedacht hätte; weßwegen die beiden Ansichten von dem Verhältniß der Genealogien in dieser Beziehung gleich schwierig sind.

Indeß, wir müssen uns diese, bis jetzt nur im Allgemeinen bezeichnete Hypothese erst näher vor die Vorstellung bringen, um über ihre Zulässigkeit urtheilen zu können. Da in Bezug auf die Voraussetzung der Leviratsehe Verfahren und Ergebniß im Ganzen dasselbe bleibt, ob wir mit Augustin und Afri-

[6]) A. a. O. S. 53. Vgl. Winer, bibl. Realwörterbuch, 1. Band. S. 660.

canus dem Matthäus, oder mit Schleiermacher dem Lukas die Angabe des natürlichen Vaters zuschreiben: so wollen wir das Verhältniß beispielsweise in der ersten Form betrachten; um so mehr, da uns Eusebius nach Africanus eine sehr genaue Ausführung hierüber hinterlassen hat. Nach dieser Vorstellungsweise war also Josephs Mutter zuerst mit demjenigen Manne verheirathet, welchen Lukas als Josephs Vater nennt, mit Eli; da aber dieser ohne Kinder starb, so ehelichte vermöge des Leviratsgesetzes sein Bruder, der von Matthäus als Vater Josephs genannte Jakob, die Wittwe, und erzeugte mit ihr den Joseph, welcher nun gesetzlich als Sohn des verstorbenen Eli angesehen wurde, wie dieß Lukas angibt, während er natürlich der Sohn seines Bruders Jakob war, eine Betrachtungsweise, welcher Matthäus gefolgt ist.

Allein, bloß so weit geführt, würde die Hypothese keineswegs ausreichen. Denn wenn die beiden Väter Josephs wirkliche Brüder, Söhne desselben Vaters, waren: so hatten sie Einen und denselben Stammbaum, und es müßten in diesem Falle die beiden Genealogien nur den Vater des Joseph verschieden haben, über demselben aber sogleich wieder zusammenlaufen. Um zu erklären, wie sie bis auf David hinauf abweichen können, muß man die zweite Voraussetzung hinzufügen, welche auch Africanus gemacht hat, daß die beiden Väter des Joseph nur Halbbrüder gewesen, nämlich nur einerlei Mutter, nicht aber denselben Vater, gehabt haben. Man müßte also annehmen, die Mutter der beiden Väter Josephs habe nach einander in zwei Ehen gelebt: einmal mit dem Matthan des Matthäus, welcher durch Salomo und die königliche Linie von David descendirte, und diesem habe sie den Jakob geboren; außerdem aber sei sie vor- oder nachher mit dem Matthat des Lukas verehelicht gewesen, welcher durch Nathan Davids Nachkomme war, und dieser habe den Eli mit ihr erzeugt; nach dessen Verheirathung und kinderlosem Ableben sein Halbbruder Jakob seine Wittwe geheirathet, und gesetzlich für den Verstorbenen den Joseph erzeugt habe.

Müssen wir schon bis hieher die Hypothese einer gerade in zwei aufeinanderfolgenden Gliedern so verwickelten Ehe, zu welcher die Abweichung der beiden Genealogien uns trieb, zwar keineswegs unmöglich, aber doch unwahrscheinlich finden: so wird die Schwierigkeit durch die unwillkommene Uebereinstimmung noch verdoppelt, welche sich, wie schon erwähnt, mitten unter den abweichenden Reihen, in den beiden Gliedern Salathiel und Serubabel, findet. Um nämlich zu erklären, wie sowohl Neri bei Lukas als Jechonia bei Matthäus Vater des Salathiel, des Vaters von Serubabel, heißen könne: müßte nicht nur die Annahme einer Leviratsehe wiederholt werden, sondern auch die, daß die beiden nacheinander mit derselben Frau vermählten Brüder dieß nur mütterlicher Seits gewesen seien. Wesentlich gemindert wird diese Schwierigkeit auch nicht durch die Bemerkung, daß nicht bloß der Bruder, sondern überhaupt der nächste Blutsverwandte dem andern in einer Leviratsehe folgen — wenn nicht gemußt, so doch gekonnt habe (Ruth 3, 12 f. 4, 4 f.). [7]) Denn da auch über zwei Vettern der Stammbaum weit früher zusammenlaufen muß, als er hier über Jakob und Eli und über Jechonia und Neri zusammengeht: so müßte man doch beidemale die Hypothese von Halbbrüdern zu Hülfe nehmen; nur daß dann die beiden so eigenthümlichen Ehen nicht in zwei unmittelbar auf einander folgende Geschlechter fallen würden. Daß nun dieser seltsame Doppelfall sich nicht allein zweimal wiederholt, sondern daß auch beidemale die Genealogisten sich in die Angabe des natürlichen und des gesetzlichen Vaters auf die gleiche Weise, und beidemale stillschweigend, getheilt haben sollten, das ist so unwahrscheinlich, daß auch die Hypothese einer Adoption, welche nur von der Hälfte dieser Schwierigkeiten gedrückt ist, schon daran mehr als genug hat. Da nämlich zur Adoption kein brüderliches, oder sonstiges Verwandtschaftsverhältniß des na-

---

[7]) Vgl. Michaelis, Mos. Recht. 2, S. 200. Winer, bibl. Realwörterb. 2, S. 22 f.

türlichen und des adoptirenden Vaters erfordert wird: so fällt zwar die zweimalige Zuflucht zu einer Halbbruderschaft weg, und es bleibt nur die Nothwendigkeit, zweimal ein Adoptions-Verhältniß anzunehmen und zweimal das Eigene, daß die eine Genealogie es unjüdisch ignorirte, die andere aber nur stillschweigend berücksichtigte.

Auf weit bequemere Weise glaubte man daher in neuerer Zeit den Knoten durch die Annahme lösen zu können, daß wir nur bei dem einen Evangelisten die Genealogie des Joseph, bei dem andern aber die der Maria haben, deren Verschiedenheit also kein Widerspruch wäre; [8]) wozu man gerne noch die Voraussetzung fügt, daß Maria eine Erbtochter gewesen sei. [9]) Die Ansicht, daß auch Maria aus Davidischem Geschlechte stamme, ist schon alt. Zwar der Idee zulieb, daß in dem Messias, als zweitem Melchisedek, die königliche Würde mit der priesterlichen vereinigt sein sollte, [10]) und verleitet durch die Verwandschaft der Maria mit der Aaronstochter Elisabet, wie sie von Lukas 1, 36. an die Hand gegeben ist, [11]) ließen nicht nur schon frühzeitig Manche den Joseph von einer aus den Stämmen Juda und Levi gemischten Familie abstammen, [12])

---

[8]) So z. B. Spanheim, dubia evang. P. 1. S. 13 f. Lightfoot, Michaelis, Paulus, Kuinöl, Olshausen, jetzt Hoffmann u. A.

[9]) Schon Epiphanius, Grotius, stellten diese Vermuthung auf. Olshausen nimmt sie an (S. 43.,) weil es zum Entwicklungsgange des Davidischen Geschlechts zu passen scheine (siehe über ein ähnliches Passen §. 20. Anmerk. 9.,) daß diejenige Linie desselben, aus welcher der Messias hervorgehen sollte, sich mit einer Erbtochter beschloß, die den verheißenen ewigen Erben des Davidischen Throns gebärend, dieselbe endigte!

[10]) Testament. XII Patriarch., Test. Simeon c. 71. In Fabric. Codex pseudepigr. V. T. p. 542: ἐξ αὐτῶν (den Stämmen Levi und Juda) ἀνατελεῖ ὑμῖν τὸ σωτήριον τῦ θεῦ. Ἀναστήσει γὰρ Κύριος ἐκ τῦ Λευὶ ὡς ἀρχιερέα, καὶ ἐκ τῦ Ἰούδα ὡς βασιλέα κ. τ. λ.

[11]) Vgl. jedoch Paulus a. a. O. S. 119.

[12]) Vgl. Thilo, cod. apocr. N. T. 1, S. 374 ff.

ſondern auch die Anſicht war nicht ſelten, daß Jeſus durch Joſeph zwar aus königlichem, durch Maria aber aus prieſterlichem Geſchlechte geweſen ſei. [13]) Gewöhnlicher jedoch wurde bald die Anſicht von einer Davidiſchen Abſtammung Maria's. Mehrere Apokryphen ſprechen ſich dahin aus; [14]) ebenſo Juſtin der Märtyrer, bei welchem man den Ausdruck, daß die Jungfrau aus dem Geſchlechte Davids, Jakobs, Iſaaks und Abrahams geweſen, ſelbſt als eine Andeutung auslegen könnte, daß er eines unſrer Geſchlechtsregiſter, welche ja ebenſo über David auf Abraham zurückgehen, auf die Maria bezogen hätte. [15])

Fragt man nun aber, welcher der beiden Stammbäume als der der Maria gefaßt werden ſolle, ſo ſcheint dieß eigentlich bei keinem von beiden möglich zu ſein, indem beide gar zu beſtimmt ſich als Genealogien des Joſeph ankündigen; der eine in den Worten: *Ἰακὼβ ἐγέννησε τὸν Ἰωσήφ*, der andere durch die Worte: *υἱὸς Ἰωσὴφ τοῦ Ἡλί*. Dennoch aber lautet auch hier das *ἐγέννησε* des Matthäus beſtimmter als das *τοῦ* des Lukas, welches nach jenen Auslegern wohl auch einen Schwiegerſohn oder Enkel anzeigen könnte, ſo daß die Genealogie bei Lukas in den Worten 3, 23. entweder ſagen wollte: Jeſus war nach der gewöhnlichen Anſicht ein Sohn Joſephs, welcher ſelbſt ein Schwiegerſohn des Eli, Vaters der Maria war; [16]) oder: Jeſus war, wie man glaubte, ein Sohn Joſephs, und durch Maria ein Enkel des Eli. [17]) Indem man hiegegen einwenden kann,

---

[13]) So z. B. der Manichäer Fauſtus bei Augustin. contra Faust. L. 23, 4.

[14]) Protevangel. Jacobi c. 1 f. u. 10. und evangel. de nativitate Mariae c. 1. werden als die Eltern der Maria Joachim und Anna, aus Davidiſchem Geſchlechte, genannt. Fauſtus hingegen, in der angeführten Stelle, bezeichnet eben dieſen Joachim als sacerdos.

[15]) Dial. c. Tryph. 43. 100. der Mauriner Ausg. Paris 1742.

[16]) So namentlich Paulus z. b. St. Auch die Juden, indem ſie eine Maria, Tochter Eli's, als gequält in der Unterwelt vorſtellen (ſ. Lightfoot a. a. O.,) ſcheinen den von Eli ausgehenden Stammbaum bei Lukas für den der Maria genommen zu haben.

[17]) So z. B. Lightfoot, horae, p. 750; Oſiander, S. 86.

daß die Juden bei ihren Genealogien auf die weibliche Linie keine Rückſicht zu nehmen pflegten: [18]) ſo kommt hier die weitere Hypotheſe zu Hülfe, daß Maria eine Erbtochter, d. h. die Tochter eines ſöhneloſen Vaters, geweſen, in welchem Falle es nach 4. Moſ. 36, 6. und Nehem. 7, 63. die jüdiſche Sitte mit ſich gebracht habe, daß der Mann, der eine ſolche Tochter ehlichte, nicht nur aus demſelben Stamme mit ihr ſein mußte, ſondern ſich auch in ihr Geſchlecht aufnehmen ließ, und ſomit ihre Vorfahren zu den ſeinigen machte. Allein nur das Erſtere iſt aus der moſaiſchen Stelle erweislich; wogegen aus der andern, in Vergleichung mit mehreren ähnlichen (Esra 2, 61. 4. Moſ. 32, 41. vergl. mit 1. Chron. 2, 21 f.,) nur ſo viel erhellt, daß ausnahmsweiſe bisweilen Einer nach den mütterlichen Vorfahren benannt wurde. Doch die Schwierigkeit wegen der jüdiſchen Sitte tritt ganz zurück hinter einer ungleich bedeutenderen. Wenn es nämlich gleich nicht geläugnet werden kann, daß der Genitiv bei Lukas, als Caſus der Abhängigkeit überhaupt, an ſich jedes Verwandtſchaftsverhältniß, mithin auch das des Schwiegerſohns oder Enkels, bedeuten könnte: ſo dürfte doch der Zuſammenhang nicht ſo entſchieden dagegen ſein, wie hier. In den 34 oberen Gliedern, die uns aus dem A. T. bekannt ſind, bezeichnet dieſer Genitiv nachweislich durchweg das eigentliche Sohnesverhältniß; ebenſo wieder in der Mitte, zwiſchen Salathiel und Serubabel: wie könnte er das Einemal bei Joſeph den Schwiegerſohn anzeigen? oder wie gar nach Andern das durchaus im Nominativ hinzuzudenkende υἱὸς in fortwährender Aufſteigung: Sohn, Enkel, Urenkel, bis zum entfernteſten Abkömmling hin? Beruft man ſich auf das Ἀδὰμ τοῦ θεοῦ wo der Genitiv auch nicht Sohn im eigentlichen Sinne bedeuten könne: ſo zeigt er doch auch hier auf den unmittelbaren Daſeinsurheber hin, ein Begriff, unter welchen weder Schwiegervater noch Großvater geſtellt werden können. — Eine wei-

---

[18]) Juchasin f. 55, 2. bei Lightfoot S. 183. und Bava bathra f. 110, 2. bei Wetſtein S. 230 f. Vergl. indeß Joseph. Vita, 1.

tere Schwierigkeit hat dieſe Auffaſſung der beiden Stammbäume mit der erſteren gemein, nämlich, das Zuſammentreffen beider in den Namen Salathiel und Serubabel zu erklären. Man könnte auch hier wie dort eine Leviratsehe vorausſetzen: doch die hiehergehörigen Erklärer ziehen meiſtens die Annahme vor, daß dieſe gleichen Namen in den beiden Genealogien gar nicht dieſelben Perſonen bezeichnen. Allein, wenn Lukas an der 21ten und 22ten Stelle nach David, wie Matthäus — die vier übergangenen Glieder eingerechnet — an der 19ten und 20ten, [19]) dieſelben Namen, worunter ein ſehr berühmter, hat: ſo iſt gewiß auch an dieſelben Perſonen zu denken.

Ueberhaupt findet ſich ſonſt im N. T. nicht nur keine Spur von einer Davidiſchen Abſtammung der Maria, [20]) ſondern einige Stellen ſprechen ſogar dagegen. Luc. 1, 27. bezieht ſich das ἐξ οἴκου Δαβὶδ nur auf das zunächſt ſtehende: ἀνδρὶ ᾧ ὄνομα Ἰωσὴφ, nicht aber auf das entferntere: παρθένον μεμνηστευμένην; hauptſächlich aber die Wendung Luc. 2, 4: ἀνέβη δὲ καὶ Ἰωσὴφ — διὰ τὸ εἶναι αὐτὸν ἐξ οἴκου καὶ πατριᾶς Δαβὶδ, ἀπογράψασθαι σὺν Μαρίᾳ κ. τ. λ., wo ſo leicht ſtatt αὐτὸν αὐτὸς geſetzt werden konnte, wenn der Verfaſſer einen Gedanken an eine Davidiſche Abkunft auch der Maria hatte, verſtärkt zum Ueberfluß die nachgewieſene Unmöglichkeit, die Davidiſche Genealogie gerade des dritten Evangeliſten auf die Maria zu beziehen.

§. 22.

Die Genealogien unhiſtoriſch.

Bedenkt man die unüberwindlichen Schwierigkeiten, in welche ſich alle dieſe Vereinigungsverſuche unvermeidlich verwickeln: ſo

---

19) Nach Oſiander (S. 86) ſind dieß ungleiche Zeitſtellen.

20) Wie Neander mit Hoffmann in Luc. 1, 32. eine ſolche Spur finden will, iſt nicht einzuſehen. Uebrigens erlaubt Neander'n ſein Wahrheitsgefühl nicht, den Stammbaum bei Lukas, ſo wie er daſteht, als den der Maria anzuſprechen; er ergreift daher den Ausweg, der-

wird man wohl mit freier denkenden Exegeten an der Möglichkeit einer Friedensstiftung zwischen beiden Geschlechtstafeln verzweifeln, und ihren gegenseitigen Widerspruch zanerkennen müssen. [1]) Indem so wenigstens nicht beide richtig sein können: so scheint, wenn gewählt werden sollte, zunächst Manches für die des Lukas zu sprechen. Für's Erste zeigt sie doch nicht dieselbe Willkür im Zählen und Gleichmachen der Perioden, und, während für den Zeitraum von David bis Jechonia oder Neri die 20 Geschlechter des Lukas der Wahrscheinlichkeit wenigstens nicht ferner stehen, als Matthäus mit seiner Weglassung von 4 Gliedern der geschichtlichen Wahrheit: so sind für die Periode von Jechonia (geb. 617 v. C.) bis auf Jesus, d. h. beiläufig 600 Jahre, 22 Generationen, jede zu 27½ Jahr, wie sie Lukas gibt, der Natur der Sache, und namentlich des Orients, angemessener, als die 13 des Matthäus, jede zu 46 Jahren. Außerdem macht sich die Geschlechtstafel des Lukas dadurch weniger eines verherrlichenden Bestrebens verdächtig, als die des Matthäus, daß sie, mit der Davidischen Abkunft überhaupt zufrieden, das Geschlecht Jesu nicht wie jene gerade durch die königliche Linie herunterführt. Indeß läßt sich hier ebenso umgekehrt unwahrscheinlich finden, daß von der minder bedeutenden Nathanischen, als daß von der königlichen Linie ein Stammbaum vorhanden gewesen sei; auch scheint die öftere Wiederholung derselben Namen, auf welche Hoffmann mit Recht aufmerksam macht, die Genealogie des Lukas als eine gemachte zu bezeichnen.

---

selbe habe vielleicht ursprünglich zwar sich auf Maria bezogen, im Evangelium aber eine unrichtige Stellung erhalten; doch fühlt er sich auch hiemit nicht sicher, und läßt das Verhältniß beider Genealogien dahingestellt (L. J. Chr. S. 17. Anm.).

[1]) So Eichhorn, Einl. in das N. T. 1. Bd. S. 425. Kaiser, bibl. Theol. 1, S. 232. Wegscheider, Institut. §. 123, not. d. de Wette, bibl. Dogm. §. 279. und exeget. Handbuch 1, 2. S. 32. Winer, bibl. Realwörterb. 1, S. 660 f. Hase, Leben Jesu, §. 33. Fritzsche, Comm. in Matth. p. 35. Ammon, Fortbildung des Christenthums zur Weltreligion, 1, S. 196 ff.

So hat in der That keine vor der andern etwas voraus: ſondern, wenn die eine als unhiſtoriſch anzuſprechen iſt, ſo auch die andere, zumal es ſehr wenig Wahrſcheinlichkeit hat, daß nach den Zerrüttungen des Exils und der folgenden Zeiten in der obſcuren Familie des Joſeph noch ſo weit hinaufreichende Genealogien vorhanden geweſen.[2]) Erkennen wir ſomit in beiden, ſo weit ſie nicht aus dem A. T. geſchöpft ſind, freie Bildungen, oder doch willkürliche Anwendungen vorhandener fremder Genealogien auf Jeſum: ſo könnten wir dabei immer noch das als hiſtoriſche Grundlage feſthalten, daß Jeſus von David abgeſtammt habe, und nur die Mittelglieder dieſer Abſtammung von Verſchiedenen verſchieden ergänzt worden ſeien.[3]) Allein das Eine, worauf man ſich hiefür beruft, die durch den Cenſus veranlaßte Reiſe der Eltern Jeſu nach Bethlehem, ſteht ſelbſt nichts weniger als feſt, wie wir bald genug ſehen werden, und würde überdieß noch lange nicht hinreichen, ihre Abkunft gerade von David wahrſcheinlich zu machen. Gewichtiger iſt der andere Grund, daß Jeſus überall im N. T., und ohne bemerkbaren Widerſpruch der Gegner, als Abkömmling Davids gilt. Doch könnte leicht auch das *υἱὸς Δαβὶδ* ein Prädicat ſein, welches Jeſu nicht aus hiſtoriſchen, ſondern aus dogmatiſchen Gründen beigelegt wurde. Der Meſſias konnte, den Weiſſagungen gemäß, nur von David ſtammen: wie denkbar daher, wenn ein Galiläer, deſſen Abſtammung weiter hinauf gar nicht bekannt war, dem mithin auch Niemand beweiſen konnte, daß er nicht von David ſtamme — wie denkbar, wenn ein ſolcher ſich den Ruf des Meſſias erworben hatte, daß

---

2) S. Winer, a. a. O.

3) Wie Fritzſche z. d. St., der übrigens nach der Beobachtung, welche er Prolegg. in Matthaeum p. XV. ausgeſprochen: omne studium — eo contulit scriptor (der Verf. des erſten Evangeliums), ut nihil Jesu ad Messiae exemplar fingi posset expressius, in der Ueberſchrift des erſten Kapitels, Comm. p. 6., einen weitergehenden Zweifel anzudeuten ſcheint: Jesus, ut de futuro Messia canunt V. T. oracula, est e gente Davidica per Josephum vitricum oriundus.

sich bald in verschiedenen Formen die Sage von der Davidischen Abkunft desselben bildete, und daß nun nach diesen Sagen Genealogien von ihm verfaßt wurden, welche aber, weil es an urkundlichen Nachrichten fehlte, nothwendig so abweichend und widersprechend ausfallen mußten, wie nun die Geschlechtsregister bei Matthäus und Lukas sich zu einander verhalten. [4])

Fragt man daher nach der sichern geschichtlichen Ausbeute, welche diese Genealogien gewähren, so besteht sie doch nur in dem auch sonsther Gewissen: Jesus hat, persönlich und durch seine Jünger, auch auf streng jüdisch Gesinnte einen so entschiedenen Eindruck der Messianität gemacht, daß diese nicht zweifelten, auch das prophetische Merkmal Davidischer Abstammung müsse bei ihm zugetroffen haben, und mehr als Eine Feder sich in Bewegung setzte, um durch genealogische Nachweisung dieses Merkmals seine Anerkennung als Messias zu rechtfertigen. [5])

---

[4]) S. de Wette, bibl. Dogm., a. a. O. und exeg. Handb., 1, 1, S. 14; Hase, L. J., a. a. O. Eine nicht unwahrscheinliche Veranlassung zu dieser Abweichung gibt Eusebius an (ad Steph. quaest. 3, nachgewiesen von Credner, 1, S. 68 f.), daß nämlich unter den Juden neben der Ansicht, der Messias müsse durch die königliche Linie von David abstammen, eine andere hergegangen sei, welche dieser vielfach verunreinigten und in ihrem letzten regierenden Gliede der ferneren Nachfolge auf dem Throne Davids unwürdig erklärten (Jerem. 22, 30) Linie eine minder befleckte, wenn auch minder berühmte, vorgezogen habe.

[5]) Die weiteren Betrachtungen über Ursprung und Bedeutung dieser Genealogien, welche sich aus der Zusammenhaltung derselben mit der Nachricht von Jesu übernatürlicher Erzeugung ergeben, können erst nach der Untersuchung über diese letztere Angabe folgen.

Drittes Kapitel.

Verkündigung der Empfängniß Jesu; dessen übernatürliche Erzeugung; Besuch der Maria bei Elisabet.

§. 23.

Abriß der verschiedenen, kanonischen und apokryphischen, Berichte.

In Bezug auf die nächste Herkunft Jesu findet in unsern kanonischen und apokryphischen Evangelien eine bedeutende Abstufung statt, indem in verschiedenen Graden mehr oder weniger weit in die Anfänge zurückgegangen, und diese kürzer oder ausführlicher, natürlicher oder gekünstelter, dargestellt werden. Markus und Johannes setzen die Geburt Jesu als gegeben voraus, und begnügen sich, gelegentlich im Verlauf ihrer Erzählungen Maria als die Mutter (Marc. 6, 3.) und Joseph als den Vater Jesu (Joh. 1, 46.) namhaft zu machen. Weiter gehen Matthäus und Lukas zurück, indem sie die Entstehung der messianischen Person Jesu genetisch darstellen, seine Geburt sammt den dieselbe vorbereitenden Umständen berichten. Unter den genannten Beiden selbst steigt Lukas noch etwas höher hinauf als Matthäus. Dieser nämlich läßt Maria, als Verlobte Josephs, schwanger befunden werden, und als nun hieran ihr Bräutigam Anstoß nimmt, und damit umgeht, sie zu entlassen, wird er im Traume durch den Engel des Herrn von dem göttlichen Ursprung und der hohen Bestimmung der

Leibesfrucht Maria's vergewissert; was die Folge hat, daß er die Maria heirathet, doch bis zur Geburt Jesu nicht ehlich berührt (Matth. 1, 18—25.). Ist somit bei Matthäus die Schwangerschaft der Maria eine vorgefundene und erst nachträglich durch den Engel gerechtfertigte: so wird dieselbe bei Lukas durch eine himmlische Erscheinung bevorwortet und angekündigt. Derselbe Gabriel, welcher dem Zacharias die Geburt des Johannes angesagt hatte, kündigt nun auch der mit Joseph verlobten Maria ihre durch göttliche Kraft zu bewirkende Schwangerschaft an; worauf die künftige Mutter des Messias mit der schwangeren Mutter des Vorläufers auf bedeutungsvolle Weise zusammentrifft, und ihre Empfindungen in hymnischer Form mit derselben tauscht (Luc. 1, 26—56.). Nahmen Matthäus und Lukas wenigstens das Verhältniß zwischen Maria und Joseph als gegebenes: so suchen apokryphische Evangelien, namentlich das **Protevangelium Jacobi** und das **Evangelium de nativitate Mariae**, [1]) mit deren Inhalte auch Kirchenväter theilweise zusammenstimmen, selbst jenes Verhältniß in seiner Entstehung darzustellen; ja, sie gehen sogar bis zur Geburt der Maria zurück, welcher sie eine ähnliche Vorausverkündigung, wie Lukas der Geburt des Täufers und Jesu, voranschicken. Wie die Geburtsgeschichte des Johannes bei Lukas vorzugsweise der des Samuel und Simson im A. T.: so ist nun die Geburtsgeschichte der Maria in den genannten Apokryphen der des Täufers, sammt jenen A. T. lichen, nachgebildet.

Joachim, so lautet die apokryphische Erzählung, und Anna (wie Samuels Mutter hieß) [2]) fühlen sich unglücklich in lange kinderloser Ehe (wie die Eltern des Johannes): da er-

---

[1]) Fabricius, Codex apocryphus N. T. 1, p. 19 ff. 66 ff.; Thilo, 1, p. 161 ff. 319 ff.

[2]) An diese fand sich schon Gregor von Nyssa oder sein Interpolator durch die apokryphische Anna erinnert, wenn er von ihr sagt: *Μιμεῖται τοίνυν καὶ αὕτη τὰ περὶ τῆς μητρὸς τῦ Σαμυὴλ διηγήματα κ. τ. λ.* bei Fabricius, 1. p. 6.

ſcheint ihnen beiden (wie Simſons Eltern) an verſchiedenen Orten ein Engel, und verheißt ihnen ein Kind, die Gottesgebärerin, welche (wie der Täufer) von dem Engel einer naſiräiſchen Lebensweiſe beſtimmt wird. In früher Kindheit wird nun Maria (wie Samuel) von ihren Eltern in den Tempel gebracht, wo ſie von Engeln beſucht und geſpeiſt, auch göttlicher Anſchauungen gewürdigt, bis zum zwölften Jahre verweilt. Mit den Jahren der Mannbarkeit ſoll ſie aus dem Tempel entfernt werden, und über ihre weitere Verſorgung und Beſtimmung wird dem Hohenprieſter das Orakel zu Theil, daß — zufolge der Weiſſagung Jeſ. 11, 1 f.: egredietur virga de radice Jesse, et flos de radice ejus ascendet, et requiescet super eum spiritus Domini — alle der Familie Davids angehörige, heirathfähige, unverehlichte Männer nach der einen, [3]) oder alle Wittwer im Volke nach der andern Erzählung, [4]) ihre Stäbe herbeibringen ſollten, und an weſſen Stabe ſich (wie am Stabe Aarons 4. Moſ. 17.) ein Zeichen ereigne, nämlich das in der angeführten Prophetenſtelle verheißene, der ſolle die Maria zu ſich nehmen. Dieſes Zeichen ereignete ſich an dem Stabe Joſephs, indem aus demſelben, ganz nach dem Orakel, eine Blume hervorſproßte und eine Taube ſich auf die Spitze deſſelben ſetzte. [5]) Joſeph war nach den Apokryphen und Kirchenvätern ſchon alt; [6]) doch findet der Unterſchied ſtatt, daß nach Evang. de nativ. Mariae, unerachtet des von Maria vorgewendeten Keuſchheitsgelübdes und der Weigerung des Joſeph wegen ſeines Alters, dennoch auf prieſterliches Geheiß eine wirkliche Verlobung und ſpäter

---

[3]) Evang. de nativ. Mar. c. 7: cunctos de domo et familia David nuptui habiles, non conjugatos.

[4]) Protev. Jac. c. 8: *τὰς χηρεύοντας τῶ λαῶ.*

[5]) So im Evang. de nativ. Mariae c. 7 u. 8; etwas anders im Protev. Jac. c. 9.

[6]) Protev. c. 9: *πρεσβύτης.* Evang. de nativ. Mar. 8: grandaevus. Epiphan. adv. haeres. 78, 8: *λαμβάνει τὴν Μαρίαν χῆρος, κατάγων ἡλικίαν περί πη ὀγδοήκοντα ἐτῶν καὶ πρόσω ὁ ἀνήρ.*

eine Heirath eintritt (welche freilich im Sinne des Verfassers ohne Zweifel eine keusche blieb); wogegen es dem Protevang. Jacobi zufolge gleich von Anfang an gar nicht auf Verlobung und Ehe, sondern nur auf Behütung der Jungfrau durch den Joseph abgesehen scheint, [7]) und dieser noch bei der Reise nach Bethlehem zweifelt, ob er sie als seine Tochter oder Frau einschreiben lassen solle, weil er durch das letztere, des Altersverhältnisses wegen, lächerlich zu werden fürchtet; [8]) wie auch, wo bei Matthäus Maria ἡ γυνὴ des Joseph heißt, das Apokryphum sie vorsichtig nur als ἡ παῖς bezeichnet, und selbst das παραλαβεῖν gerne vermeidet, oder mit διαφυλάξαι vertauscht, womit auch manche Kirchenväter zusammenstimmen. [9]) In Josephs Haus aufgenommen, erhält nun nach dem Protevangelium Maria mit mehreren Jungfrauen den Auftrag, Zeug zum Tempelvorhang zu verfertigen, wobei ihr durch das Loos die Bearbeitung des Purpurs zu Theil wird. Während indeß Joseph in Geschäften abwesend ist, bekommt Maria den Besuch des Engels; Joseph, bei seiner Rückkehr, findet sie schwanger, und stellt sie, nicht als Bräutigam, sondern als verantwortlicher Ehrenwächter, zur Rede; sie aber hat die Worte des Engels vergessen, und betheuert, die Ursache ihrer Schwangerschaft nicht zu wissen. Indem nun Joseph damit umgeht, Maria seiner Obhut heimlich zu entlassen, wird ihm im Traume durch den Engel der beruhigende Aufschluß zu Theil. Als die Sache vor die Priester kommt, müssen beide wegen des Verdachts der Unkeuschheit das ὕδωρ τῆς ἐλέγξεως trinken; werden aber, da sie durch dasselbe unbeschädigt bleiben, frei gesprochen, worauf die Schatzung und Jesu Geburt folgt. [10])

---

7) παρέλαβε αὐτὴν εἰς τήρησιν ἑαυτῷ. c. 9. Vergl. dagegen Evang. de nativ. Mar. c. 8 u. 10.

8) Protev. Jac. c. 17.

9) C. 14. f. die Varianten bei Thilo, p. 227. Die Stellen der Kirchenväter bei demf. S. 365. not.

10) So im Protev. Jac. c. 10 — 16. Weniger charakteristisch im Evang. de nativ. Mar. c. 8 — 10.

Wie dieſe apokryphiſchen Erzählungen längere Zeit in der Kirche für hiſtoriſch gehalten, und gleich den Berichten der kanoniſchen Evangelien vom ſupranaturaliſtiſchen Standpunkt aus auf wunderhafte Weiſe erklärt wurden: ſo haben ſie in neuerer Zeit auch das Loos der natürlichen Erklärung mit den N. T. lichen Erzählungen theilen müſſen. War nämlich in der älteren Kirche der Wunderglaube ſo überſchwänglich ſtark, daß er auch noch über das N. T. hinaus für apokryphiſche Erzählungen zureichte, und über deren offenbar unhiſtoriſchen Charakter verblendete: ſo war in einzelnen Herolden der neueren Aufklärung der rationaliſtiſche Pragmatismus ſo überkräftig, daß ſie, wie z. B. der Verfaſſer der natürlichen Geſchichte des großen Propheten von Nazaret, denſelben ſogar den apokryphiſchen Mirakeln gewachſen glaubten; weßwegen der genannte Verf. getroſt auch die Erzählungen von der Abkunft und Jugend der Maria, natürlich gedeutet, in den Kreis ſeiner Darſtellung aufgenommen hat. [11]) Wenn man in unſern Tagen mit der Einſicht in den fabelhaften Charakter ſolcher Erzählungen ſowohl auf jene Kirchenväter, als auf dieſe natürlichen Erklärer herabblickt: ſo hat man hiezu inſofern zwar ein Recht, als an den apokryphiſchen Berichten auch hier jener Charakter nur bei großer Unkunde zu verkennen iſt; näher angeſehen jedoch zeigt ſich ihr Unterſchied von den kanoniſchen Erzählungen über die Lebensanfänge des Täufers und Jeſu nur als ein Unterſchied der Form: aus derſelben Wurzel, die wir ſpäter finden werden, ſind die einen als friſche und geſunde Schößlinge, die andern als künſtlich veranlaßte ſchwache Nachtriebe hervorgegangen. So hatten jene Kirchenväter und natürlichen Erklärer vor der Mehrzahl jetziger Theologen doch dieß voraus, daß ſie durch den Unterſchied der Form ſich über die weſentliche Aehnlichkeit nicht täuſchen ließen, ſondern die verwandten Erzählungen auch auf gleiche Weiſe faßten: entweder beide wunderhaft, oder beide natürlich; nicht aber, wie

[11]) 1ter Band, S. 119 ff.

jetzt gewöhnlich ist, die einen zwar als Dichtung, die andern aber als Geschichte.

§. 24.

Abweichung der beiden kanonischen Evangelien in Bezug auf das Formelle der Verkündigung.

Gehen wir nach diesen allgemeinen Umrissen näher auf die Art und Weise ein, in welcher unsern Berichten zufolge die erste Kunde von dem zu gebärenden Jesus an Maria und Joseph gelangte: so können wir von dem Inhalte dieser Verkündigung, daß nämlich Jesus durch eine außerordentliche Wirksamkeit des heiligen Geistes erzeugt werden solle, zunächst absehen, und nur das Formelle derselben berücksichtigen: wem, wann und auf welche Weise jene Verkündigung gegeben wurde.

Wie die Geburt des Täufers, so wird nach den evangelischen Berichten auch die Empfängniß Jesu durch einen Engel vorher verkündigt. Während aber dort nur das Eine Evangelium des Lukas die Engelerscheinung auf Eine Weise beschrieb: so haben wir hier zwei, aber nicht gleichlautende, Berichte, deren Vergleichung uns zunächst beschäftigen wird. Abgesehen, wie gesagt, von dem Inhalte, finden sich zwischen beiden Berichten folgende Verschiedenheiten: Erstlich, das erscheinende Subject heißt bei Matthäus nur unbestimmt ἄγγελος Κυρίου: bei Lukas ist es namentlich als ὁ ἄγγελος Γαβριὴλ bezeichnet; 2) das Subject, welchem der Engel erscheint, ist nach Matthäus Joseph, nach Lukas Maria; 3) der Zustand, in welchem sie die Engelerscheinung haben, ist bei Matthäus der Traum, bei Lukas das Wachen; 4) findet in Bezug auf das Zeitverhältniß der Erscheinung eine Abweichung statt: dem Matthäus zufolge nämlich wird erst nach der bei Maria eingetretenen Schwangerschaft dem Joseph eine himmlische Kunde zu Theil: nach Lukas der Maria schon vor ihrem Schwangerwerden; worauf endlich 5) auch Zweck und Wirkung der Erscheinung verschieden sind, nämlich nach Matthäus, den durch

die Schwangerschaft seiner Braut unruhig gewordenen Joseph nachträglich zu beruhigen: nach Lukas, durch die Vorherverkündigung jedem möglichen Anstoße zuvorzukommen.

Bei so großen und wesentlichen Abweichungen kann die Frage zunächst als überflüssig befremden, ob die beiden Evangelisten eigentlich Ein und Dasselbe, nur sehr abweichend, oder ob sie Verschiedenes erzählen, so daß ihre Berichte in einander eingeschoben und durch einander ergänzt werden können? Das Erstere kann gar nicht angenommen werden, ohne der historischen Geltung der Erzählungen zu nahe zu treten; weßwegen die Mehrzahl der Theologen, alle nämlich, die hier eine wirkliche, sei es wunderhafte oder natürliche, Geschichte sehen, sich für das Letztere entschieden haben. Indem sie demgemäß mit Recht behaupten, das Stillschweigen eines Evangelisten über eine Begebenheit, welche der andere erzähle, sei kein Läugnen derselben, [1]) fügen sie die beiden Berichte folgendermaßen ineinander ein: 1) Zuerst verkündigt der Engel der Maria ihre bevorstehende Schwangerschaft (Lukas); 2) dann reist sie zu Elisabet (ebenders.); 3) nach ihrer Rückkehr nimmt Joseph an der entdeckten Schwangerschaft Anstoß (Matthäus); worauf 4) auch ihm eine Engelerscheinung zu Theil wird (ders.). [2])

Allein diese Stellung der Begebenheiten hat, wie schon von Schleiermacher bemerkt worden ist, [3]) viel Bedenkliches, und es scheint, was der eine Evangelist erzählt, das vom andern Berichtete nicht nur nicht vorauszusetzen, sondern sogar auszuschließen. Denn fürs Erste ist das Benehmen des dem Joseph erscheinenden Engels schwer erklärlich, wenn er oder ein anderer schon früher der Maria erschienen war. Jener nämlich (bei Matthäus) spricht ganz so, wie wenn sein

---

[1]) Schon Augustin, de consens. evangelist. 2, 5.

[2]) So Paulus, exeget. Handb. 1, a. S. 145 ff.; Olshausen, b. Comm. 1, 146.; Fritzsche, Comm. in Matth. p. 56.

[3]) Ueber die Schriften des Lukas, S. 42 ff. Vergl. de Wette, exeg. Handbuch, 1, 1, S. 18.

Erscheinen das erste in dieser Sache wäre: [4]) er weist nicht auf eine der Maria früher zu Theil gewordene Botschaft zurück; er macht dem Joseph keinen Vorwurf, daß er dieser nicht geglaubt habe; besonders aber, daß er den Namen des zu erwartenden Kindes, mit ausführlicher Begründung dieser Benennung, dem Joseph an die Hand gibt (Matth. 1, 21.), wäre ganz überflüssig gewesen, hätte (nach Luc. 1, 31.) der Engel bereits der Maria diesen Namen angezeigt gehabt.

Doch noch unbegreiflicher wird bei dieser Stellung der Sache das Benehmen der beiden Verlobten. Hatte Maria eine Engelerscheinung, welche ihr eine bevorstehende Schwangerschaft ohne Zuthun des Joseph ankündigte: was hatte eine zartfühlende Braut Eiligeres zu thun, als die erhaltene himmlische Botschaft dem Bräutigam mitzutheilen, um einer beschämenden Entdeckung ihres Zustandes durch Andere und einem schlimmen Verdachte des Bräutigams zuvorzukommen? Aber gerade auf jene Entdeckung durch Andere läßt es Maria ankommen und führt dadurch diesen Verdacht herbei; denn daß das εὑρέθη ἐν γαστρὶ ἔχουσα (Matth. 1, 18.) eine Entdeckung ganz ohne Zuthun der Maria bedeutet, ist klar, und ebenso, daß auch Joseph nur auf diese Weise ihren Zustand in Erfahrung bringt, da ja sein Benehmen als Folge jenes εὑρίσκεσθαι dargestellt wird. Das Räthsel eines solchen Benehmens von Seiten der Maria hat schon das apokryphische **Protevangelium Jacobi** gefühlt, und auf die für den supranaturalistischen Standpunkt vielleicht folgerechteste Weise zu lösen versucht. Erinnerte sich Maria noch — auf diesem Schlusse beruht die sinnreiche Darstellung des Apokryphums — an den Inhalt der himmlischen Botschaft:

---

[4]) Durch Keckheit den Mangel an Evidenz ersetzend, sagt hier Hoffmann: Daß — die einzelnen Berichte — keine Einschiebung dulden, ist geradezu falsch. Denn Matthäus referirt so, daß man recht deutlich die Zusammenziehung weitläuftigerer Nachrichten wahrnimmt. Die erste Engelsverkündigung ließ er weg, weil ihm die zweite genügte, und er sich, an Juden schreibend, durchweg mehr mit dem beschäftigen mußte, was den Joseph betraf u. s f. S. 174.

ſo mußte ſie denſelben auch dem Joſeph mittheilen: da ſie dieß, nach Joſephs Benehmen zu ſchließen, nicht gethan zu haben ſcheint: ſo bleibt nur die Annahme übrig, daß jene, in erhöhtem Gemüthszuſtande ihr zu Theil gewordene, geheimnißvolle Eröffnung nachher wieder aus ihrem Gedächtniſſe verſchwand, und ſie ſelbſt die wahre Urſache ihrer Schwangerſchaft nicht kannte. [5]) In der That bleibt auf dieſem Standpunkte für den gegenwärtigen Fall kaum etwas Andres übrig, als ſich in das Wunderbare und Unbegreifliche zu flüchten; denn die Verſuche, welche neuere Theologen deſſelben Standpunktes gemacht haben, das Schweigen der Maria gegen Joſeph zu erklären, und ſogar noch einen vortrefflichen Charakterzug darin zu finden, ſind ebenſo kecke als mißrathene Bemühungen, aus der Noth eine Tugend zu machen. Nach Heß [6]) mußte es die Maria nicht wenig Selbſtverläugnung gekoſtet haben, dem Joſeph die Mittheilung des Engels zu verſchweigen, und man muß dieſe Zurückhaltung für ein Zeichen ihres ſtarken Vertrauens auf Gott in dieſer nur ihr und ihm bekannten Angelegenheit halten. Nicht umſonſt nämlich, dachte ſie ohne Zweifel, iſt dieſe Erſcheinung nur mir allein zu Theil geworden; ſollte auch Joſeph ſchon jetzt davon erfahren, ſo würde der Engel auch ihm erſchienen ſein (wollte Jeder, dem eine höhere Offenbarung zu Theil wird, ſo denken, wie vieler beſonderen Offenbarungen bedürfte es dann?); ferner: es iſt die Sache Gottes, ihm habe ich es alſo zu überlaſſen, auch den Joſeph zu überzeugen (Grundſatz der Trägheit). Dem ſtimmt auch

---

[5]) Protev. Jac. c. 12: *Μαριὰμ δὲ ἐπελάθετο τῶν μυστηρίων, ἃ εἶπε πρὸς αὐτὴν Γαβριήλ.* Als ſie daher von Joſeph zur Rede geſtellt wird, verſichert ſie ihn mit Thränen: *ἃ γινώσκω, πόθεν ἐστὶ τοῦτο τὸ ἐν τῇ γαστρί μου.* c. 12.

[6]) Geſchichte der drei letzten Lebensjahre Jeſu u. ſ. w. 1. Thl. S. 36 f. Vergl. Hoffmann, S. 176 f., der auch hier nicht bei der Defenſive ſtehen bleibt, ſondern es geradezu vorſchnell und gegen alle bräutliche Sittſamkeit findet, wenn Maria ihrem Verlobten von der Engelsbotſchaft geſagt hätte!

Olshausen bei, und setzt nur noch seine allgemeine Lieblingsbemerkung hinzu, daß auf so außerordentliche Ereignisse der Maßstab der gemeinen Weltverhältnisse keine Anwendung finde: eine Kategorie, unter welche hier sehr wesentliche Rücksichten der Zartheit und Schicklichkeit geworfen sind.

Mehr vom Standpunkte der natürlichen Erklärung aus sucht das Evangelium de nativitate Mariae, [7]) und nach ihm unter den Neueren z. B. der Verfasser der natürlichen Geschichte des großen Propheten von Nazaret, das Stillschweigen der Maria durch Voraussetzung einer Entfernung des Joseph von dem Wohnorte seiner Braut zur Zeit der himmlischen Botschaft zu erklären. Ihnen zufolge ist nämlich Maria aus Nazaret, Joseph aber aus Bethlehem, wohin er nach eingegangenem Verlöbnisse sich noch einmal begab, und erst nach drei Monaten zurückkam, wo er dann die in der Zwischenzeit eingetretene Schwangerschaft der Maria entdeckte. Allein die angenommene Verschiedenheit des Wohnorts von Maria und Joseph ist, wie wir unten sehen werden, ohne allen Grund in den kanonischen Evangelien, und damit wird diese ganze Auskunft zu nichte. Ohne eine solche Voraussetzung könnte man von demselben Standpunkte natürlicher Erklärung aus das Stillschweigen der Maria gegen Joseph vielleicht dadurch begreiflich machen wollen, daß man sie durch Verschämtheit abgehalten dächte, einen so leicht dem Verdacht ausgesetzten Zustand einzugestehen. Allein wer von dem Göttlichen in der Sache so fest überzeugt war, und sich in die geheimnißvolle Bestimmung bereits so verständig gefunden hatte, wie Maria (Luc. 1, 38.), dem konnte durch kleinlichte Rücksichten falscher Scham die Zunge unmöglich gebunden sein.

Daher haben die Erklärer, um den Charakter der Maria zu retten, ohne jedoch dem des Joseph zu nahe zu treten, sich bewogen gefunden, eine von Maria dem Joseph gemachte Mittheilung, wiewohl verspätet, um seinen Unglauben erklärlich

---

[7]) C. 8 — 10.

zu finden, vorauszusetzen. Aehnlich wie das zuletzt genannte Apokryphum zogen sie eine Reise, aber nicht des Joseph, sondern die von Lukas gemeldete der Maria zu Elisabet, herein, um die Verzögerung der Mittheilung zu erklären. Vor dieser Reise, meint Paulus, entdeckte sich Maria dem Joseph nicht: wahrscheinlich wollte sie sich erst mit der älteren Freundin besprechen, wie sie sich demselben eröffnen solle, und ob sie, als Mutter des Messias, sich überhaupt verheirathen dürfe? Erst als sie zurückkommt, läßt sie, vermuthlich durch Andere, dem Joseph bedeuten, wie es um sie stehe, und was für Verheißungen sie empfangen habe. Den Joseph aber fand dieser erste Eindruck nicht gehörig gestimmt und vorbereitet; er ging mit allerlei Gedanken um, schwankte zwischen Verdacht und Hoffnung, bis endlich ein Traum entscheidend wurde. [8]) Allein hier ist erstlich der Reise Maria's eine Bedeutung untergelegt, welche derselben in der Erzählung des Lukas fremd ist. Nicht um sich bei ihr Raths zu erholen, sondern um sich des vom Engel gegebenen Zeichens zu versichern, wandert Maria zu

---

[8]) Paulus, exeg. Handb. 1, a, S. 121. 145. Auch Hoffmann faßt jene Reise so: Die freiwillige dreimonatliche Entfernung der Maria versteht sich einfach aus dem Wunsche, sich der älteren Freundin mitzutheilen, in der Stille die nöthige Ruhe und Klarheit wieder zu gewinnen, welche ihr der Anblick Josephs nur hätte rauben können. In seiner Gegenwart hätte ein Streit der Empfindungen um so stärker, je mehr sie ihn liebte und achtete, sie beunruhigt. Nachher konnte sie gefaßt und gestärkt ihm Alles entdecken, was vielleicht bis dahin der Ruf ihm schon gesagt haben mochte. S. 178. — Wie modern! man glaubt in der natürlichen Geschichte des großen Propheten zu lesen. Eigentlich ist die Bewegung, Verwirrung, Rathlosigkeit, in welche man die Maria auf die Engelsbotschaft hin versetzt, nur die Wirkung des versteckten Unglaubens der Theologen. Wäre ihr Glaube stark genug, um sich fest und lebhaft die Maria als überzeugt von dem Uebernatürlichen der Empfängniß denken zu können: so müßten sie ihr auch eine über jede Unruhe und Verlegenheit erhabene Sicherheit anfühlen; nur weil sie ihren Zweifel auf Maria übertragen, leihen sie derselben auch ihre Verlegenheit.

Elisabet, und keine durch die Freundin zu beschwichtigende Unruhe, sondern stolze, durch keinerlei Rücksicht verkümmerte Freude spricht aus ihren Reden zu der künftigen Mutter des Vorläufers. Ueberdieß aber kann ein so verspätetes Geständniß die Maria nicht einmal rechtfertigen. Welches Betragen einer Verlobten, nach einer den Bräutigam so nahe angehenden höheren Mittheilung in einer so zarten Angelegenheit — viele Meilen weit wegzureisen, drei Monate auszubleiben, und hierauf erst durch dritte Personen dem Bräutigam das nicht mehr zu Verheimlichende zustecken zu lassen!

Wer daher die Maria nicht auf eine Weise handeln lassen will, wie unsre Evangelisten gewiß nicht voraussetzen, daß sie gehandelt habe, der muß geradezu annehmen, sie habe die Engelsbotschaft sogleich nach Erhalt derselben ihrem Bräutigam mitgetheilt, dieser aber habe ihr keinen Glauben geschenkt. [9]) — Allein nun sehe man zu, wie man mit dem Charakter des Joseph zurechtkommen möge! Auch Heß ist der Meinung, so wie Joseph die Maria kennen mußte, hätte er keine Ursache gehabt, einen Zweifel in ihre Aussage zu setzen, wenn sie ihm die gehabte Erscheinung mittheilte. That er es doch, so scheint dieß ein Mißtrauen gegen seine Verlobte vorauszusetzen, das mit seinem Charakter als ἀνὴρ δίκαιος (Matth. 1, 19), und einen Unglauben an das Wunderbare, der mit seiner sonstigen Geneigtheit, auf Engelerscheinungen einzugehen, schwer vereinbar ist, und ihm auf keinen Fall bei der später ihm selbst zu Theil gewordenen Erscheinung so ganz ungeahndet hingegangen wäre.

Da somit unvermeidlich etwas dem Sinne unserer Evangelisten, sofern sie offenbar den Joseph wie die Maria als reine Charaktere halten wollen, Unangemessenes sich ergibt, wenn man ihre Erzählungen einander gegenseitig voraussetzen und ergänzen läßt: so darf eben dieß nicht angenommen werden, sondern ihre Berichte schließen einander aus. Nicht ist sowohl der Maria zuerst, als auch dem Joseph hernach ein Engel erschienen;

---

[9]) Dahin neigt sich Neander, L. J. Ch. S. 18.

ſondern nur entweder dem einen, oder dem andern Theile kann er erſchienen ſein: hiemit aber auch nur die eine oder die andre Relation für hiſtoriſch angeſehen werden. Hier könnte man ſich nun nach verſchiedenen Rückſichten für die eine oder die andere Erzählung entſcheiden wollen: man könnte von rationaliſtiſchem Standpunkte aus die Erzählung des Matthäus wahrſcheinlicher finden, weil ſich die Engelerſcheinung im Traume, wie er ſie gibt, leichter natürlich erklären laſſe; vom ſupranaturaliſtiſchen aber die des Lukas, weil die Art, wie hier dem Verdachte gegen die heilige Jungfrau zuvorgekommen wird, gotteswürdiger ſei, u. dgl.: bei genauerer Einſicht jedoch ergibt ſich, daß keine von beiden etwas Weſentliches vor der andern voraus hat. Beide enthalten eine Engelerſcheinung: ſind alſo von allen den Schwierigkeiten gedrückt, welche, laut deſſen, was oben, bei Gelegenheit der Verkündigung des Täufers, auseinandergeſetzt wurde, der Annahme von Engeln und Erſcheinungen derſelben überhaupt entgegenſtehen; der Inhalt der Engelbotſchaften aber iſt, wie wir bald ſehen werden, auf beiden Seiten eine Unmöglichkeit: ſo daß jedes unterſcheidende Kriterium verſchwindet, um die eine Erzählung zu verwerfen, die andere aber feſtzuhalten, und wir uns für beide mit Nothwendigkeit auf den mythiſchen Standpunkt verſetzt ſehen.

Auf dieſem fallen dann auch von ſelbſt die verſchiedenen Deutungen weg, welche man, namentlich von Seiten natürlicher Erklärer, von den beiden Engelerſcheinungen zu geben verſucht hat. Wenn Paulus die Erſcheinung bei Matthäus für einen natürlichen Traum erklärt, bewirkt durch die vorangegangene Mittheilung der Maria über die ihr zu Theil gewordene Verkündigung, von welcher Joſeph gewußt haben müſſe, weil ſich nur daraus erkläre, wie er ſich im Traume ganz ähnliche Worte könne ſagen laſſen, als früher der Engel der Maria geſagt hatte: ſo beweist vielmehr gerade dieſe Aehnlichkeit der Worte des vorausſetzlich zweiten Engels mit denen des erſten, ohne daß doch in jenen auf dieſe Rückſicht genommen würde, daß dieſe früheren dabei nicht vorausgeſetzt

werden, und überhaupt fällt die natürliche Erklärung dadurch weg, daß die Berichte sich als mythische gezeigt haben. Eben dieses Letztere gilt auch von der Art, wie Paulus versteckt, der Verf. der natürlichen Geschichte aber offen, den zu Maria eingetretenen Engel (bei Lukas) für einen Menschen erklären; wovon in der Folge noch wird die Rede sein müssen.

Nach allem Bisherigen können wir über den Ursprung der beiden Erzählungen von erschienenen Engeln nur folgendermaßen urtheilen. Daß Jesus durch göttliche Thätigkeit in Maria erzeugt sei, dieß durfte nicht bloß durch schwankende Vermuthung gefunden, es mußte klar und zuverlässig ausgesprochen werden, und dazu bedurfte man eines himmlischen Boten, welchen ohnehin, wie für die Geburt eines Simson und Johannes, so noch mehr für die Geburt des Messias, das theokratische Decorum zu erfordern schien. Auch die Worte, deren sich hiebei die Engel bedienen, sind zum Theil mit A. T.lichen Ankündigungen merkwürdiger Kinder gleichlautend. [10]) Daß den Engel die eine Erzählung schon vorläufig der Maria, die andere erst nachträglich dem Joseph erscheinen läßt, ist als eine Variation der Sage oder der Bearbeitung zu betrachten, welche ein erläuterndes Seitenstück in der

---

[10]) 1. Mos. 17, 19. LXX. (Ankündigung Isaaks):
ἰδὺ Σάῤῥα ἡ γυνή σου τέξεταί σοι υἱὸν, καὶ καλέσεις τὸ ὄνομα αὐτῦ Ἰσαάκ.

Richter 13, 5. (Ankündigung Simsons):
καὶ αὐτὸς ἄῤξεται σῶσαι τὸν Ἰσραὴλ ἐκ χειρὸς Φυλιστίμ.

1. Mos. 16, 11 ff. (Ankündigung Ismaels):
καὶ εἶπεν αὐτῇ ὁ ἄγγελος Κυρίου· ἰδὺ σὺ ἐν γαστρὶ ἔχεις, καὶ τέξῃ υἱὸν καὶ καλέσεις τὸ ὄνομα αὐτῦ Ἰσμαήλ. Οὗτος ἔσαι — —.

Matth. 1, 12:
(μὴ φοβηθῇς παραλαβεῖν Μαριὰμ τὴν γυναῖκά σου —) τέξεται δὲ υἱὸν, καὶ καλέσεις τὸ ὄνομα αὐτῦ Ἰησοῦν· αὐτὸς γὰρ σώσει τὸν λαὸν αὐτῦ ἀπὸ τῶν ἁμαρτιῶν αὐτῶν.

Luc. 1, 30 ff.:
καὶ εἶπεν ὁ ἄγγελος αὐτῇ· — ἰδὺ συλλήμψῃ ἐν γαστρὶ, καὶ τέξῃ υἱὸν. καὶ καλέσεις τὸ ὄνομα αὐτῦ Ἰησοῦν. Οὗτος ἔσαι — —.

Geſchichte der Verkündigung Iſaaks hat. 1. Moſ. 17, 15 ff. verheißt Jehova dem Abraham einen Sohn von der Sara, worüber jener ſich des Lachens nicht enthalten kann, aber wiederholt dieſelbe Verſicherung bekommt; 18, 1 ff. gibt Jehova dieſe Verheißung unter der Terebinthe zu Mamre, und Sara lacht, wie über etwas Neues und Unerhörtes; endlich 21, 5 ff. ſpricht Sara erſt nach Iſaaks Geburt von dem Lachen der Leute, das der Anlaß des Namens Iſaak ſein ſoll; wobei alſo jene beiden andern Erzählungen von der Vorherverkündigung der Geburt Iſaaks nicht vorausgeſetzt ſind. [11]) Wie in Bezug auf Iſaaks Geburt verſchiedene Sagen oder Dichtungen ohne Rückſicht auf einander ſich bildeten, einfachere und ausgeſchmücktere: ſo auch über die Geburt Jeſu zwei abweichende Erzählungen, von denen die bei Matthäus [12]) einfacher und in gröberem Style gearbeitet iſt, indem ſie es nicht vermeidet, wenn auch nur in einem vorübergehenden Verdachte des Joſeph, einen Schatten auf die Maria zu werfen, der erſt hintennach wieder entfernt wird: wogegen die Darſtellung bei Lukas, ſchon feiner und kunſtreicher, gleich von vorne herein die Maria in dem reinen Lichte einer Braut des Himmels zeigt. [13])

---

[11]) Vgl. de Wette, Kritik der moſ. Geſchichte, S. 86 ff.

[12]) Das nach Matthäus dem Joſeph zu Theil gewordene Traumgeſicht hat noch insbeſondere eine Art von Vorbild an demjenigen, welches nach jüdiſcher Tradition, wie ſie ſich ſchon bei Joſephus findet, dem Vater des Moſes in ähnlicher Lage, als er wegen der Schwangerſchaft ſeiner Frau, obwohl aus anderem Grunde, bekümmert war, zu Theil geworden ſein ſoll. Joseph. Antiq. 2, 9, 3: *Ἀμαράμης, τῶν εὖ γεγονότων παρὰ τοῖς Ἑβραίοις, δεδιὼς ὑπὲρ τῆ παντὸς ἔθνης, μὴ σπάνει τῆς ἐπιτραφησομένης νεότητος ἐπιλείπῃ, καὶ χαλεπῶς ἐπ' αὐτῷ φέρων, ἐκύει γὰρ αὐτῷ τὸ γύναιον, ἐν ἀμηχάνοις ἦν. Καὶ πρὸς ἱκετείαν τῆ θεῆ τρέπεται —. ὁ δὲ θεὸς ἐλεήσας αὐτὸν, — ἐρίζαται κατὰ τὰς ὕπνης αὐτῷ. καὶ μήτε ἀπογινώσκειν αὐτὸν περὶ τῶν μελλόντων παρεκάλει — — —. ὁ παῖς γὰρ οὗτος — τὸ μὲν Ἑβραίων γένος τῆς παρ' Αἰγυπτίοις ἀνάγκης ἀπολύσει, μνήμης δὲ ἐφ' ὅσον μένει χρόνον τὰ σύμπαντα, τεύξεται παρ' ἀνθρώποις.*

[13]) Hiezu vergl. Ammon, Fortbildung des Chriſtenthums, 1, S. 208 f.

§. 25.

Inhalt der Engelsbotschaft. Erfüllung der Weissagung des Jesaias.

Der Engel, welcher nach Lukas der Maria erscheint, spricht zunächst nur davon, daß Maria, noch unbestimmt, auf welche Weise, schwanger werden, und einen Sohn gebären werde, den sie Jesus nennen solle; er werde groß sein, und υἱὸς ὑψίστου genannt werden; Gott werde ihm den Thron seines Ahnherrn David geben, und er das Haus Jakob ohne Ende beherrschen. Hier ist ganz in den gewöhnlichen jüdischen Formeln vom Messias die Rede, und selbst das υἱὸς ὑψίστου würde, wenn nichts Weiteres nachkäme, nur in demselben Sinne zu nehmen sein, wie nach 2. Sam. 7, 14. Ps. 2, 7. ein gewöhnlicher israelitischer König, also noch mehr der höchste dieser Könige, der Messias, auch als bloßer Mensch betrachtet, so genannt werden konnte. Dieses jüdische Reden wirft nachträglich noch ein weiteres Licht auf den historischen Werth dieser Engelerscheinung zurück, indem man mit Schleiermacher sagen muß, daß schwerlich der wirkliche Engel Gabriel in so strengjüdischen Formeln die Ankunft des Messias verkündigt haben würde; [1]) ebendeßwegen wird man geneigt sein, mit diesem Theologen auch das gegenwärtige Erzählungsstück, wie das vorige, den Täufer betreffende, einem und demselben judenchristlichen Verfasser zuzuschreiben. — Erst als gegen die Verheißung eines Sohnes Maria von ihrer Jungfrauschaft aus Einwendungen macht, bestimmt der Engel die Art der Empfängniß näher dahin, daß sie durch den heiligen Geist, durch die Kraft der Gottheit, bewirkt werden werde; wornach nun auch die Benennung υἱὸς θεοῦ einen bestimmteren metaphysischen Sinn erhält. Zum bestätigenden Zeichen, daß etwas der Art Gott keineswegs unmöglich sei, wird Maria auf den

[1]) Ueber die Schriften des Lukas, S. 23.

Vorgang mit ihrer Verwandtin Eliſabet verwieſen; worauf ſie ſich glaubig in den göttlichen Rathſchluß mit ihr ergibt.

Bei Matthäus, wo die Beſchwichtigung der Bedenklichkeiten Joſephs die Hauptſache iſt, beginnt der Engel ſogleich mit der Eröffnung, daß, wie der Evangeliſt ſchon V. 18. für ſich berichtet hatte, das in Maria erzeugte Kind vom *πνεῦμα ἅγιον* ſei, und hierauf erſt wird Jeſu meſſianiſche Beſtimmung durch den Ausdruck bezeichnet, daß er ſein Volk von deſſen Sünden erlöſen werde. Klingt dieß auch anſcheinend weniger jüdiſch, als das, wodurch bei Lukas die meſſianiſche Stellung des zu gebärenden Kindes ausgedrückt war: ſo ſind doch in den *ἁμαρτίας* auch die Strafen derſelben, namentlich die Unterjochung des Volks durch Fremde, mitbegriffen, ſo daß auch hier das jüdiſche Element nicht fehlt; ſo wie andrerſeits in dem *βασιλεύειν* bei Lukas das Herrſchen über ein folgſames, gebeſſertes Volk enthalten, alſo hier das höhere nicht ganz zu vermiſſen iſt. Hierauf fügt, ſei es der Engel, oder wahrſcheinlicher der Erzähler, durch die beſonders bei ihm ſo oft wiederkehrende Formel: *τοῦτο δὲ ὅλον γέγονεν, ἵνα πληρωθῇ τὸ ῥηθὲν κ. τ. λ.* (V. 22.), ein A. T.liches Orakel bei, welches durch dieſe Art der Empfängniß Jeſu ſich erfülle; daß nämlich nach Jeſ. 7, 14. eine Jungfrau ſchwanger werden und einen Sohn gebären ſolle, welchen man Gottmituns nennen werde.

Der urſprüngliche Sinn der jeſaianiſchen Stelle iſt den neueren Forſchungen zufolge [2]) dieſer. Den König Ahas, welcher aus Furcht vor den Königen Syriens und Iſraels ſich zu einem Bunde mit Aſſyrien neigte, will der Prophet von dem bald bevorſtehenden Untergang jener jetzt ſo gefürchteten Feinde lebhaft verſichern, und ſagt daher: ſetze, daß eine jetzt noch Unverheirathete, die ſich nun erſt in ein geſchlechtliches

---

[2]) Vgl. Geſenius und Hitzig in ihren Commentaren zum Jeſaia; Umbreit, über die Geburt des Immanuel durch eine Jungfrau, in den theol. Studien u. Krit., 1830, 3. Heft. S. 541 ff.

Verhältniß einließe [3]), ein Kind empfinge; oder kategorisch: eine bestimmte junge Frau (vielleicht die eigene des Propheten) ist schon oder wird schwanger werden: jedenfalls werden bis zu der Geburt ihres Kindes die politischen Umstände sich so weit gebessert haben, daß man demselben einen Namen von guter Vorbedeutung wird geben können, und ehe dann das Kind in die Unterscheidungsjahre getreten sein wird, werden die feindlichen Mächte ganz vernichtet sein. D. h. prosaisch ausgedrückt: ehe neun Monate vergehen, wird es sich mit der Lage des Reichs schon besser anlassen, und binnen dreier Jahre etwa wird die Gefahr verschwunden sein. So viel ist in jedem Falle durch die neuere Auslegung einleuchtend gemacht, daß nur ein Zeichen aus der Gegenwart und nächsten Zukunft in den Verhältnissen, wie sie die Einleitung zu dem Orakel des Jesaias angibt, einen Sinn haben konnte. Wie unpassend ist die prophetische Rede nach der Deutung Hengstenberg's: [4]) so gewiß dereinst noch der Messias unter dem Bundesvolke von einer Jungfrau geboren werden wird, so unmöglich ist es, daß das Volk, unter welchem er geboren werden, und die Familie, von welcher er abstammen soll, zu Grunde gehe. Wie übel berechnet von dem Propheten, die Unwahrscheinlichkeit der nahen Rettung durch eine größere Unwahrscheinlichkeit aus der fernen Zukunft wahrscheinlich machen zu wollen! Und dann vollends der gegebene Termin von wenigen Jahren! Der Sturz der beiden Königreiche, deutet Hengstenberg, soll erfolgen — nicht in der Zeit bis nun demnächst der bezeichnete

---

[3]) Bei dieser Erklärung verliert der Streit über die Bedeutung des עַלְמָה sein Gewicht. Er dürfte übrigens dahin entschieden sein, daß das Wort nicht die unbefleckte, sondern die mannbare Jungfrau bedeute (s. Gesenius a. a. O. 2, a, S. 597 f.). Schon zu Justins Zeiten behaupteten die Juden, das Wort sei nicht durch παρθένος, sondern durch νεᾶνις zu übersetzen. Dial. c. Tryph. no. 43. p. 130 E. der bezeichneten Ausgabe. Vgl. Iren. adv. haer. 3, 21.

[4]) Christologie des A. T. 1, b, S. 47.

Knabe wirklich in die Unterscheidungsjahre treten wird, sondern — in so viel Zeit von jetzt an, als in fernster Zukunft einst zwischen der Geburt des Messias und seiner ersten Entwicklung vergehen wird, also ungefähr in drei Jahren. Welche abenteuerliche Vermengung der Zeiten! Ein Kind soll geboren werden in ferner Zukunft, und was nun geschehen soll, ehe dieses Kind in die Unterscheidungsjahre treten wird, das soll in die nächste Gegenwart fallen.

So entschieden aber Paulus und seine Partei gegen Hengstenberg und die Seinigen darin Recht hat, daß seinem ursprünglichen Localsinne nach das Orakel des Jesaias auf gegebene Zeitverhältnisse, und nicht auf den künftigen Messias, oder gar auf Jesus, sich beziehe: ebenso entschieden hat Hengstenberg gegen Paulus Recht, wenn er darauf beharrt, daß hier bei Matthäus die jesaianische Stelle als Weissagung auf Jesu jungfräuliche Geburt genommen werde. Während nämlich die orthodoxen Ausleger in der häufigen Formel ἵνα πληρωθῇ und ähnlichen von jeher den Sinn fanden: dieß geschah nach göttlicher Veranstaltung, damit die A. T.liche Weissagung einträfe, mit welcher es schon ursprünglich auf das N. T.liche Ereigniß abgesehen war, — so finden die rationalistischen Erklärer nur so viel darin: dieß geschah auf eine Weise, war so beschaffen, daß die A. T.lichen Worte, die sich ursprünglich zwar auf etwas Anderes bezogen, sich doch darauf anwenden lassen, und dadurch erst gleichsam ihre volle Wahrheit bekommen. Bei der ersteren Deutung ist das Verhältniß zwischen der A. T.lichen Stelle und dem N. T.lichen Ereigniß ein objectives, von Gott selbst veranstaltetes: [5]) nach der letztern nur ein subjectives, von dem späteren Schriftsteller gefundenes; nach jener ein genaues, wesentliches: nach dieser ein ungefähres, zufälliges. Allein gegen diese letztere Auffassung der N. T.lichen Stellen,

---

[5]) Die Sache auf diese Formel gebracht, fällt auch Hengstenberg hieher, ob er gleich die orthodoxe Ansicht (1, b. S. 338 ff.) weit mehr mildert, als auf seinem Standpunkte folgerichtig gefunden werden kann.

welche eine A. T.liche Weissagung als erfüllt nachweisen, ist ebensowohl die Sprache als der Geist der N. T.lichen Schriftsteller. Die Sprache; denn weder kann πληρῶσθαι in solcher Verbindung etwas Anderes heißen, als ratum fieri, eventu comprobari, noch ἵνα, ὅπως, etwas Anderes, als eo consilio ut, indem die verbreitete Annahme eines ἵνα ἐκβατικὸν nur aus dogmatischer Verlegenheit entstanden ist. [6]) Ganz besonders aber ist eine solche Auslegung dem jüdischen Geiste der evangelischen Schriftsteller zuwider. Wenn nämlich Paulus behauptet, der Orientale denke nicht im Ernst, das Aeltere sei in der Absicht gesagt, oder von Gott deßwegen zur Wirklichkeit gebracht, damit das Neuere dadurch vorgebildet würde, und umgekehrt: so ist dieß ein Hinübertragen unserer occidentalischen Nüchternheit in das Phantasieleben des Orientalen; wenn er aber hinzusetzt, vielmehr habe das Zusammentreffen eines Späteren mit einem Früheren im Gemüthe des Morgenländers nur die Gestalt einer Beabsichtigung angenommen: so ist hiedurch der erste Satz wieder aufgehoben; denn es kann damit nichts Anderes gesagt sein, als: das, was nach unserer Einsicht bloßes Zusammentreffen ist, erschien dem Orientalen als Beabsichtigtes, und diesen Sinn müssen wir in einer orientalischen Darstellung finden, wenn wir sie nach ihrem ursprünglichen Verstande auslegen wollen. Namentlich von den späteren Juden ist es bekannt, daß sie allenthalben im A. T. Weissagungen für Gegenwart und Zukunft fanden, daß sie namentlich vom künftigen Messias aus zum Theil falsch gedeuteten A. T.lichen Stellen sich ein genaues Bild zusammengesetzt hatten; [7]) und mit solchen, wenn auch noch so verkehrten Schriftanwendungen meinte es der Jude wirklich so, daß er eine eigentliche Erfüllung des Schriftwortes da zu finden glaubte, wo er es anwendete: weßwegen es, mit Olshausen zu reden, bloße dogmatische Befangenheit

[6]) S. Winer, Grammatik des neutest. Sprachidioms, 3te Aufl. S. 382 ff. Fritzsche, Comm. in Matth. p. 49. 317. und Excurs. 1, p. 836 ff.

[7]) S. die Einleitung, §. 14.

ist, den N. T.lichen Schriftstellern einen ganz andern, als den unter ihren Landsleuten gewöhnlichen Sinn jener Formel unterzuschieben, nur damit ihnen keine falsche Schriftauslegung zur Last fallen solle.

Unbefangen genug in Rücksicht auf das A. T., um gegen die alterthodoxe Auslegung die ursprüngliche Beziehung mancher Weissagungen auf Naheliegendes zu erkennen; auch nicht gewaltthätig genug gegen das N. T., um mit rationalistischen Exegeten die entschieden messianische Deutung jener Orakel in den Evangelien abzuläugnen: sind doch jetzt manche Theologen nicht vorurtheilsfrei genug, um eine hin und wieder unrichtige Auslegung des A. T. im neuen zuzugeben; weßwegen sie denn den Ausweg ergreifen, bei jenen Weissagungen eine zwiefache Beziehung, auf ein gegenwärtiges Niederes, und ein zukünftiges Höheres, zu unterscheiden, um so einerseits gegen den klaren grammatisch-historischen Sinn der A. T.lichen Stellen nicht zu verstoßen, und andrerseits doch auch die N. T.lichen Deutungen dieser Stellen weder zu verdrehen noch Lügen zu strafen. [8]) So soll bei dem vorliegenden Orakel des Jesaias der Geist der Weissagung die doppelte Absicht gehabt haben, einmal das näherliegende Gebären der Verlobten des Propheten, dann aber auch die hievon verschiedene, in ferner Zukunft liegende Geburt Jesu von einer Jungfrau, vorauszuverkündigen. Aber ein solches Monstrum von Doppelsinn ist ja gleichfalls nur in dogmatischer Verlegenheit gezeugt, um, wie Olshausen selbst sagt, den Anstoß wegzuräumen, welcher in der Annahme liegen könnte, daß die N. T.lichen Schriftsteller und Jesus selbst das A. T. nicht richtig, oder näher nicht kunstgerecht nach unsern

---

[8]) So namentlich Olshausen, über tieferen Schriftsinn, und im bibl. Comm. Eine ähnliche Ansicht, doch etwas mehr herabgestimmt, findet Bleek aus: einige Bemerkungen über die dogmatische Benutzung A. T.licher Aussprüche im N. T., in den theol. Studien u. Kritiken, 1835, 2, S. 441 ff., und Hoffmann, S. 183 ff. Vgl. jetzt meine Dogmatik, I, §. 16.

jetzigen hermeneutischen Grundsätzen, sondern in der Weise ihrer Zeit, welche nicht die richtigste war, ausgelegt haben sollen. Indem nun aber für den Vorurtheilsfreien dieser Anstoß so wenig vorhanden ist, daß es ihm vielmehr ein Anstoß sein würde, wenn es sich umgekehrt verhielte, und allen Gesetzen geschichtlich nationaler Entwickelung zuwider die neutestamentlichen Männer sich aus der Auslegungsweise ihrer Zeit- und Volksgenossen ganz herausgehoben hätten: so werden wir in Bezug auf die im N. T. angeführten Weissagungen nach Umständen ohne Weiteres zugeben können, daß sie hier nicht selten ganz anders gedeutet und angewendet werden, als sie ursprünglich gemeint waren.

Wir haben hier in der That eine vollständige Tafel aller vier über diesen Punkt möglichen Ansichten, worunter zwei Extreme und zwei Vermittlungen, eine falsche und eine, hoffentlich, richtige.

1. Orthodoxe Ansicht (Hengstenberg u. A.): Dergleichen A. T.liche Stellen hatten schon ursprünglich nur die prophetische Beziehung auf Christus; denn die N. T.lichen Schriftsteller deuten sie so, und diese müssen Recht haben, wenn auch der Menschenverstand dabei zu Grunde geht.

2. Rationalistische Ansicht (von Paulus u. A.): Auch die N. T.lichen Schriftsteller geben den A. T.lichen Orakeln jene streng-messianische Deutung nicht; denn diese Beziehung ist den Orakeln, verständig angesehen, ursprünglich fremd; mit dem Verstande aber müssen die N. T.lichen Schriftsteller zusammenstimmen, was auch die Altgläubigen dagegen sagen mögen.

3. Mystisch vermittelnde Ansicht (von Olshausen u. A.): In den A. T.lichen Stellen liegt ursprünglich sowohl der von den N. T.lichen Schriftstellern angegebene tiefere, als auch der durch verständige Ansicht derselben uns aufgenöthigte nähere Sinn: so kann sich gesunder Menschenverstand und Altgläubigkeit vertragen.

4. Entscheidung der Kritik: Die A. T.lichen Weissagungen hatten ursprünglich sehr häufig nur jene nähere Beziehung auf Zeitverhältnisse: wurden aber von den N. T.lichen Männern als wirkliche Prophezeihungen auf Jesus als den Messias angesehen, weil der Verstand in jenen Männern durch die Denkart ihres Volks beschränkt war, was sowohl der Rationalismus als die Altgläubigkeit verkennt [9]).

Demgemäß werden wir auch in Bezug auf das in Rede stehende Orakel keinen Augenblick anstehen, einzuräumen, daß die Beziehung auf Jesus ihm vom Evangelisten aufgedrungen ist; ob so, daß die wirkliche Geburt Jesu von einer Jungfrau zu dieser Anwendung des Orakels, oder daß das schon vorher auf den Messias gedeutete Orakel zu der Annahme einer jungfräulichen Geburt Jesu Veranlassung gab, kann erst aus dem Folgenden entschieden werden.

§. 26.

Jesus durch den heiligen Geist erzeugt. Kritik der orthodoxen Ansicht.

Was die beiden Evangelisten, Matthäus und Lukas, über die Art der Erzeugung Jesu melden, ist von den kirchlichen Auslegern jederzeit dahin gedeutet worden, daß Jesus durch

---

[9]) Die ganze rationalistische Schriftauslegung beruht auf einem ziemlich handgreiflichen Paralogismus, mit welchem sie steht und fällt:

Die N. T.lichen Schriftsteller dürfen nicht so ausgelegt werden, als ob sie etwas Unvernünftiges sagten (allerdings nichts ihrer Vernunftbildung Widersprechendes).

Nun wären aber ihre Aussprüche bei einer gewissen Deutung unvernünftig (nämlich gegen unsre Vernunftbildung).

Folglich können sie es nicht so gemeint haben, und müssen anders ausgelegt werden.

Wer sieht hier nicht die quaternio terminorum und die dem Rationalismus tödtliche Inconsequenz eines mit dem Supranaturalismus gemeinschaftlichen Bodens, daß nämlich, während man bei jedem Andern erst zusieht, ob er nur Richtiges und Wahres rede und schreibe, unN. T.lichen Männern das Vorrecht eingeräumt wird, bei ihnen dieses schon vorauszusetzen?

eine, an die Stelle der männlichen Mitwirkung getretene göttliche Thätigkeit in Maria erzeugt worden sei. Und wirklich hat diese Auslegung den Augenschein der Stellen für sich, indem durch das *πρὶν ἢ συνελθεῖν αὐτὸς* (Matth. 1, 18.) und das *ἐπεὶ ἄνδρα οὐ γινώσκω* (Luc. 1, 34.) der Antheil des Joseph und jedes Mannes überhaupt an der Erzeugung des in Frage stehenden Kindes ausgeschlossen; durch das *πνεῦμα ἅγιον* aber und die *δύναμις ὑψίστου* zwar nicht der heilige Geist im kirchlichen Sinne, als dritte Person in der Gottheit, wohl aber, nach dem A. T.lichen Sprachgebrauche von רוּחַ־אֱלֹהִים, Gott in seiner Einwirkung auf die Welt, und namentlich auf den Menschen, bezeichnet; endlich durch die Ausdrücke *ἐν γαστρὶ ἕξουσα ἐκ πνεύματος ἁγίου* bei Matthäus, und *πνεῦμα ἅγιον ἐπελεύσεται ἐπὶ σὲ κ. τ. λ.* bei Lukas deutlich genug gesagt ist, daß die fehlende männliche Mitwirkung durch die göttliche Schöpferkraft — obwohl nicht eben in physischer Art, nach heidnischer Vorstellung — ersetzt werden würde.

Erscheint dieß als die Vorstellung, welche die bezeichneten evangelischen Abschnitte über den Ursprung des Lebens Jesu geben wollen: so läßt sich dieselbe doch nicht ohne bedeutende Schwierigkeiten vollziehen. Wir können die, so zu sagen, physiko-theologischen von den exegetisch-historischen Schwierigkeiten unterscheiden.

Die physiologischen Schwierigkeiten laufen darin zusammen, daß eine solche Erzeugung die auffallendste Abweichung von allem Naturgesetze wäre. So wenig nämlich die Physiologie über das nähere Wie des Hergangs im Klaren ist: so fest steht durch eine ausnahmlose Erfahrung die Thatsache, daß nur durch Zusammenwirken zweier geschlechtlich verschiedenen menschlichen Organismen ein neues Menschenleben sich erzeugt [1]);

---

[1]) In seiner rabulistischen Weise sucht Hoffmann (S. 187) durch die Unklarheit jenes Wie das von demselben ganz unabhängige Daß unsicher zu machen.

weßwegen es auf den Grund des Plutarchiſchen: *παιδίον ἀδεμία ποτὲ γυνὴ λέγεται ποιῆσαι δίχα κοινωνίας ἀνδρὸς*, [2]) bei dem Cerinthiſchen impossibile [3]) ſein Bewenden haben wird. Nur bei den niedrigſten Thiergattungen iſt eine Fortpflanzung ohne Geſchlechtsvermiſchung bekannt, [4]) und ſo wäre es, die Sache bloß phyſiologiſch betrachtet, mit einem ohne Geſchlechtsvermiſchung entſtandenen Menſchen in der That an dem, was Origenes, freilich im Sinne des höchſten Supranaturalismus, ſagt, daß die Worte Pſ. 22, 7.: ich bin ein Wurm und kein Menſch, — eine Weiſſagung auf Jeſum inſofern ſeien, als auch er, wie dieß bei Würmern ſich finde (ohne jene Vermiſchung) entſtanden ſei. [5]) Doch zu der bloß phyſiologiſchen Betrachtungsweiſe bringt ſchon der Engel bei Lukas die theologiſche hinzu, indem er ſich (1, 37.) auf die göttliche Allmacht beruft, welcher kein Ding unmöglich ſei. Allein da die göttliche Allmacht vermöge ihrer Einheit mit der göttlichen Weisheit nie ohne zureichende Gründe wirkt: ſo müßte ſich auch hier ein ſolcher nachweiſen laſſen. Ein genügender Grund aber zur Suſpenſion eines ſelbſtgegebenen Naturgeſetzes könnte für Gott nur darin liegen, daß zur Erreichung gotteswürdiger Zwecke jene Abweichung vom Naturgeſetze nothwendig wäre. Nun ſagt man hier: der Zweck der Erlöſung forderte Jeſu Unſündlichkeit; um aber unſündlich ſein zu können, mußte Jeſus durch Entfernung des Antheils eines ſündhaften Vaters und einen göttlichen Einfluß auf ſeine

---

[2]) Conjugial. praecept. Opp. ed. Hutten, Vol. 7. S. 428.

[3]) Irenaeus adv. haer. 1, 26: Cerinthus Jesum subjecit non ex virgine natum; impossibile enim hoc ei visum est.

[4]) Worauf ſich wirklich eine Abhandlung in Henke's neuem Magazin, 3, 3, S. 369. beruft.

[5]) Homil. in Lucam 14. Gegen die Berufung auf die, gleichfalls ohne Geſchlechtsverkehr entſtandenen, erſten Menſchen vgl. meine Streitſchriften, 1, 2, S. 72 f.

Erzeugung aus dem Zusammenhang der Erbsünde herausgenommen sein. [6]) Allein, wie auch sonst schon bemerkt, [7]) neuestens aber von Schleiermacher auf eine die Sache von dieser Seite abschließende Weise gezeigt worden ist, [8]) so war hiezu die Ausschließung bloß des väterlichen Antheils nicht hinreichend, wenn nicht auch der, gleichfalls Sünde fortpflanzende, mütterliche, etwa durch die Valentinische Behauptung eines bloßen Durchgangs Christi durch Maria, entfernt wird. Bleibt nun aber der mütterliche Antheil nach den evangelischen Berichten offenbar stehen: so müssen wir, um doch die voraussetzlich nothwendige Unsündlichkeit herauszubekommen, eine göttliche Thätigkeit annehmen, welche den Antheil der sündhaften menschlichen Mutter bei der Erzeugung Jesu heiligte. Nahm aber Gott mit dem stehenbleibenden mütterlichen Antheil eine solche Reinigung vor, so lag es näher, dasselbe auch mit dem männlichen zu thun, als durch gänzliche Ausschließung desselben das Naturgesetz auf so unerhörte Weise zu durchbrechen: und es läßt sich somit die vaterlose Erzeugung Jesu nicht als nothwendiges Mittel zum Zwecke seiner Unsündlichkeit behaupten.

Doch wer auch über die bisher vorgetragenen Schwierigkeiten sich hinüberhelfen zu können glaubt, indem er sich in einen für Vernunftgründe und Naturgesetze unzugänglichen Supranaturalismus hüllt, dem müssen doch die auf seinem eigenen N. T.lichen Boden gelegenen, exegetisch-historischen Schwierigkeiten bedenklich sein, welche gleichfalls die Ansicht von einer übernatürlichen Erzeugung Jesu drücken. In keiner andern Stelle des N. T. nämlich, außer den beiden Kindheitsevangelien bei Matthäus und Lukas, wird von einem

---

[6]) S. Olshausen a. a. O. 49 f. Neander, L. J. Ch., S. 16 f. Dem Versuche Bauer's, Jahrbücher f. wiss. Krit., 1835, Dec., No. 111 f., dieses Argument höher und speculativer zu fassen, habe ich in meinen Streitschriften, 1, 3, S. 104 ff., seine Verwirrung nachgewiesen.

[7]) Z. B. von Eichhorn, Einleitung in das N. T. 1. Bd. S. 497.

[8]) Glaubenslehre, 2. Thl. §. 97. S. 73 f. der zweiten Auflage.

ſolchen Urſprunge Jeſu geſprochen, oder auch nur deutlich auf denſelben hingewieſen. [9]) Nicht allein Markus läßt die Erzeugungsgeſchichte weg, ſondern auch der vorausſetzliche Verfaſſer des vierten Evangeliums, Johannes, der, als angeblicher Hausgenoſſe der Mutter Jeſu nach deſſen Tode, am genaueſten über dieſe Verhältniſſe unterrichtet ſein mußte. Man ſagt: er wollte mehr die himmliſche als die irdiſche Herkunft Jeſu berichten; aber es fragt ſich eben, ob mit ſeiner im Prologe ausgeſprochenen Lehre von einer, wirklich in Jeſu fleiſchgewordenen und ihm immanent gebliebenen, göttlichen Hypoſtaſe die in unſern Stellen liegende Anſicht von einer bloßen, ſeine Erzeugung bedingenden, göttlichen Einwirkung verträglich ſei, ob er alſo die Erzeugungsgeſchichte des Matthäus und Lukas habe vorausſetzen können? Da jedoch dieſer Einwand ſeine entſcheidende Kraft verliert, wenn ſich uns der apoſtoliſche Urſprung des vierten Evangeliums im Verfolg unſrer Unterſuchung nicht bewährt: ſo kommt hauptſächlich dieß in Betracht, daß auch im weiteren Verlaufe nicht bloß des Markus- und Johannes-Evangeliums, ſondern auch des Matthäus und Lukas ſelbſt, keine rückweiſende Hindeutung auf dieſe Art der Erzeugung Jeſu vorkommt. Nicht nur bezeichnet Maria den Joſeph ohne Weiteres als den Vater Jeſu (Luc. 2, 48.), und ſpricht der Evangeliſt von beiden geradezu als von ſeinen γονεῖς (Luc. 2, 41.), was der ſo eben von der Erzählung der übernatürlichen Erzeugung herkommende Berichterſtatter nur im weiteren Sinne genommen haben kann: ſondern alle ſeine Zeitgenoſſen überhaupt hielten ihn nach unſern Evangelien für

---

[9]) Dieſe Seite findet ſich beſonders hervorgekehrt in der Skiagraphie des Dogma's von Jeſu übernatürlicher Geburt, in Schmidt's Bibliothek 1, 3, S. 400 ff.; in den Bemerkungen über den Glaubenspunkt: Chriſtus iſt empfangen vom heil. Geiſt, in Henke's neuem Magazin 3, 3, 365 ff.; in Kaiſer's bibl. Theol. 1, S. 231 f.; de Wette's bibl. Dogmatik, §. 281; Schleiermacher's Glaubenslehre, 2. Thl. §. 97.

einen Sohn des Joseph, und nicht selten wurde es verächtlich und vorwurfsweise in seiner Gegenwart geäußert (Matth. 13, 55. Luc. 4, 22. Joh. 6, 42.), ihm also entschiedene Veranlassung gegeben, sich auf seine wunderbare Erzeugung zu berufen, was er jedoch mit keinem Worte thut. Könnte man hier sagen, daß er auf diese äußerliche Weise nicht von der Göttlichkeit seiner Person überzeugen wollte, auch bei innerlich Abgeneigten keine Wirkung davon sich versprechen konnte: so ist hinzuzunehmen, daß nach der Angabe des vierten Evangeliums auch seine eigenen Jünger neben seiner Gottessohnschaft ihn doch für den wirklichen Sohn Josephs hielten; denn Philippus stellt ihn dem Nathanael als *Ἰησοῦν τὸν υἱὸν Ἰωσὴφ* vor (Joh. 1, 46.), offenbar in demselben Sinne eigentlicher Vaterschaft, wie ihn sonst die Juden ebenso bezeichnen, ohne daß dieß irgendwo als eine irrige oder unvollkommene Ansicht dargestellt würde, welche diese Apostel nachher hätten ablegen müssen: vielmehr hat die Erzählung unverkennbar den Sinn, daß hier der rechte Glaube in denselben zum Dasein gekommen sei. Die räthselhafte Voraussetzung, mit welcher bei der Hochzeit zu Kana Maria sich an Jesum wendet, [10]) ist viel zu unbestimmt, um eine Erinnerung der Mutter an seine übernatürliche Erzeugung zu beweisen; jedenfalls wird dieser Zug von dem entgegengesetzten aufgewogen, daß die Familie Jesu, und wie es aus Matth. 12, 46. ff. vergl. mit Marc. 3, 21 ff. den Anschein gewinnt, auch seine Mutter, an seinen Bestrebungen später irre wurde, was bei solchen Erinnerungen selbst von den Brüdern kaum erklärlich wäre.

Eben so wenig als in den Evangelien findet sich in den übrigen N. T.lichen Schriften etwas zur Bestätigung der Ansicht von einer übernatürlichen Erzeugung Jesu. Denn wenn der Apostel Paulus Jesum *γενόμενον ἐκ γυναικὸς* nennt (Gal. 4, 4): so wird man in diesem Ausdrucke doch nicht eine Ausschließung des männlichen Antheils finden wollen, da

---

[10]) Geltend gemacht von Neander, L. J. Ch., S. 12.

ja das beigesetzte: *γενόμενον ὑπὸ νόμον* deutlich zeigt, daß er, wie so häufig im A. und N. T. (z. B. Hiob 14, 1. Matth. 11, 11.), überhaupt die menschliche Natur mit allen ihren Bedingungen bezeichnet. Wenn Paulus ferner (Röm. 1, 3. f. vgl. 9, 5.) Christum *κατὰ σάρκα* von David und den Erzvätern abstammen, *κατὰ πνεῦμα ἁγιωσύνης* aber als Gottes Sohn sich bewähren läßt: so wird man doch hier den Gegensatz von *σὰρξ* und *πνεῦμα* nicht dem von menschlichem mütterlichen, und durch göttliche Thätigkeit ersetztem väterlichen Antheil an seiner Erzeugung gleichsetzen wollen. Endlich, wenn im Hebräerbriefe (7, 3.) Melchisedek als *ἀπάτωρ* mit dem *υἱὸς τῦ θεῦ* verglichen wird: so verbietet sich eine Beziehung des wörtlich gefaßten *ἀπάτωρ* auf die menschliche Erscheinung Jesu schon durch das danebenstehende *ἀμήτωρ*, welches bei ihm so wenig als das weiter beigesetzte *ἀγενεαλόγητος* zutreffen würde.

§. 27.

Rückblick auf die Genealogien.

Doch die entscheidendste exegetische Instanz gegen die Wirklichkeit einer übernatürlichen Erzeugung Jesu liegt uns näher als alle bisher aufgeführten Stellen, nämlich in den beiden Genealogien, die wir nur so eben erst betrachtet haben. Schon der Manichäer Faustus machte geltend, wer, wie unsre zwei Genealogisten, Jesum durch Joseph von David abstammen lasse, der könne ohne Widerspruch nicht voraussetzen, daß Joseph gar nicht Jesu Vater gewesen sei: und Augustinus wußte ihm nichts Triftiges zu erwiedern, wenn er bemerkte, daß wegen des Vorrangs des männlichen Geschlechts die Genealogie Jesu durch Joseph habe geführt werden müssen, welcher, wenn auch nicht durch leibliche, doch durch geistige Verbindung Maria's Gatte gewesen sei. [1]) Auch in neuerer Zeit haben manche Theologen die Bemerkung gemacht, aus

[1]) Augustinus contra Faustum Manichaeum L. 23, 3. 4. 8.

der Beschaffenheit unserer Geschlechtsregister bei Matthäus und Lukas erhelle, daß die Verfasser derselben Jesum als wirklichen Sohn Josephs sich gedacht haben. [2]) Sie sollen nämlich beweisen, daß Jesus durch Joseph von Davids Geschlecht abstamme; was beweisen sie aber, wenn Joseph Jesu Vater gar nicht war? Die als Zweck der ganzen Genealogie (bei Matthäus 1, 1.) vorausgeschickte Behauptung, daß Jesus *υἱὸς Δαβὶδ* gewesen, wird durch die darauf folgende Läugnung seiner Erzeugung durch den Davididen Joseph geradezu wieder aufgehoben. Unmöglich kann man es deßwegen wahrscheinlich finden, daß die Genealogie und die Geburtsgeschichte von demselben Verfasser herrühre, [3]) sondern man wird mit den zuvor angeführten Theologen annehmen müssen, daß die Genealogien anderswoher genommen seien. Schwerlich möchte man hiegegen mit der Bemerkung ausreichen, da Joseph ohne Zweifel Jesum adoptirt habe, so habe sein Stammbaum auch für diesen volle Gültigkeit bekommen. Denn die Adoption mochte wohl hinreichen, um dem angenommenen Sohne die Anwartschaft auf gewisse äußere, Erbschafts- und andere Rechte aus der Familie des Adoptirenden zu verschaffen; [4]) keineswegs aber konnte ein solches Verhältniß Anspruch auf die messianische Würde verleihen, welche an wirkliches Davidisches Blut und Geschlecht

---

[2]) Skiagraphie des Dogma u. s. f. in Schmidt's Bibl. a. a. O. S. 403 f.; K. Ch. L. Schmidt, ebend. 3, 1, S. 132 f. Vgl. Schleiermacher, Glaubenslehre, 2, §. 97. S. 71; Wegscheider, Instit. §. 123. (not. d.)

[3]) Wie dieß z. B. Eichhorn, Einl. in das N. T. 1, S. 425, ausdrücklich für wahrscheinlich, de Wette, exeg. Handb. 1, 1, S. 7. f., wenigstens für möglich erklärt.

[4]) Daß es auch bei Jesu um eine Erbschaft, nämlich die der Verheißung, sich gehandelt habe, diese Bemerkung Hoffmann's (S. 200) ist eine Spielerei, welche er selbst unzulänglich findet, indem er die Adoption in Davids Geschlecht von väterlicher Seite nur zureichend findet in Verbindung mit wirklicher Davidischer Abstammung von Seiten der Mutter, wie er sie fälschlich in der Genealogie des Lukas gegeben glaubt.

gebunden war. Schwerlich würde daher, wer den Joseph bloß für den Adoptiv-Vater Jesu gehalten hätte, sich die Mühe genommen haben, der Davidischen Abstammung des Joseph nachzuspüren; sondern, wenn anders neben der einmal gewonnenen Ansicht von Jesu als Gottessohn noch ein Interesse, ihn als Davidssohn darzustellen, fortdauerte, so würde man zu diesem Behuf eher die Genealogie der Maria gegeben haben, indem, wenn auch gegen die Gewohnheit, der Stammbaum der Mutter zu Hülfe genommen werden mußte, wo kein menschlicher Vater vorhanden war. Am wenigsten würden mit der Zusammensetzung eines durch Joseph vermittelten Stammbaums Jesu Mehrere sich befaßt haben, so daß uns noch zwei verschiedene Genealogien dieser Art übrig bleiben konnten, wenn man nicht zur Zeit ihrer Abfassung noch ein näheres Verhältniß Jesu zu Joseph angenommen hätte.

Kaum wird man daher dem Urtheil jener Gelehrten abstehen können, es seien diese Genealogien von der Ansicht aus verfertigt, daß Jesus der wirkliche Sohn Josephs und der Maria gewesen sei; die Verfasser oder Sammler unserer Evangelien aber, obwohl ihrerseits von dem höheren Ursprung Jesu überzeugt, haben dieselben doch in ihre Sammlungen aufgenommen; nur daß Matthäus (1, 16.) das ursprüngliche: *Ἰωσὴφ δὲ ἐγέννησε τὸν Ἰησοῦν ἐκ τῆς Μαρίας* (vgl. V. 3. 5. 6.) nach seiner abweichenden Ansicht abgeändert, und eben so Lukas (3, 23.) seine Genealogie statt einfach mit: *Ἰησοῦς — υἱὸς Ἰωσὴφ*, durch *ὢν, ὡς, ἐνομίζετο κ. τ. λ.* eingeleitet habe. Man wende hiegegen nicht ein, wenn nach unsrer Bemerkung von der Ansicht aus, daß Joseph nicht Vater Jesu gewesen, unsre Genealogien nicht verfertigt werden konnten, so lasse bei dieser Ansicht auch nicht einmal dafür ein Interesse sich denken, sie den Evangelien einzuverleiben. Denn das ursprüngliche Verfertigen einer Genealogie Jesu, und wenn es in unserem Falle auch nur darin bestanden hätte, daß gegebene fremde Stammbäume in Beziehung auf Jesum gesetzt wurden, erforderte ein starkes und ganzes Interesse, welches, in der Voraussetzung

einer leiblichen Abkunft Jesu von Joseph, durch jene Operation eine Hauptstütze für den messianischen Glauben an ihn zu gewinnen hoffte; wogegen zur Aufnahme der schon vorhandenen auch das schwächere Interesse anregen konnte, daß sie, auch ohne ein zwischen Jesu und Joseph statt gehabtes natürliches Verhältniß, dennoch zur Anknüpfung Jesu an David nicht undienlich scheinen mochten. Ebenso wird ja in den beiden Geburtsgeschichten bei Matthäus und Lukas, welche den Joseph entschieden von der Erzeugung Jesu ausschließen, doch noch immer auf die Davidische Abstammung Josephs Gewicht gelegt (Matth. 1, 20. Luc. 1, 27. 2, 4.), indem man das zwar nur bei der früheren Ansicht recht Bedeutsame doch auch nach geändertem Standpunkte beibehielt.

Indem wir auf diese Weise in den beiden Genealogien Denkmale aus einer Zeit und einem Kreise der ältesten Kirche sehen, in welchen Jesus noch für einen natürlich erzeugten Menschen galt: so müssen uns hiebei die Ebioniten einfallen, da uns eben von diesen aus jener ersten Zeit gemeldet wird, daß sie die bezeichnete Ansicht von der Person Christi gehabt haben. [5]) Sollten wir hienach erwarten, in den alten ebionitischen Evangelien, von welchen wir noch Kunde haben, vor Allem diese Geschlechtsregister noch anzutreffen: so müssen wir uns nicht wenig überrascht finden, wenn wir erfahren, daß gerade jene Evangelien ohne die Genealogien waren. Zwar, da nach Epiphanius das Evangelium der Ebioniten erst mit dem Auftritte des Täufers anfing, so könnte man unter den γενεαλογίας, welche sie weggeschnitten haben sollen, die Geburts- und Kindheitsgeschichte der beiden ersten Kapitel unseres Matthäus verstehen, welche sie, weil dieselben die von ihnen verworfene vaterlose Zeugung Jesu enthalten, wenigstens nicht in ihrer jetzigen Form annehmen konnten; und man

---

[5]) Justin. Mart. Dial. cum Tryphone, 48; Origenes contra Celsum L. 5, 61. Euseb. H. E. 3, 27.

[6]) Epiphan. haeres. 30, 14.

könnte nun vermuthen, daß in ihrem Evangelium vielleicht nur diese ihrem System zuwiderlaufenden Abschnitte gefehlt haben, die ihrer Ansicht zusagenden Geschlechtsregister aber dennoch irgendwo eingefügt gewesen seien. Aber diese Aussicht verschwindet alsbald, wenn wir sehen, wie Epiphanius in Bezug auf die Nazarener die Genealogien, von welchen er nicht weiß, ob sie auch ihnen gefehlt oder nicht, als τὰς ἀπὸ τοῦ Ἀβραὰμ ἕως Χριστοῦ bestimmt; [7]) wonach er unter den Genealogien, welche einigen Häretikern fehlten, offenbar zunächst die Geschlechtstafeln versteht, wenn er auch in Beziehung auf die Ebioniten zugleich die Geburtsgeschichte unter jenem Ausdruck mitbegreift.

Wie sollen wir uns nun diese befremdende Erscheinung erklären, daß gerade bei derjenigen Christenpartei, in welcher sich die den Genealogien zum Grunde liegende Ansicht forterhielt, dieselben nicht zu finden sind? Ein neuerer Forscher stellt die Vermuthung auf, die Judenchristen haben die Geschlechtsregister aus Klugheit weggelassen, um nicht durch dieselben die unter Domitian und vielleicht auch schon früher über die Davidische Familie verhängten Verfolgungen zu erleichtern und zu vermehren. [8]) Allein zu solchen äußerlichen Erklärungen aus zufälligen Umständen, die selbst noch dem Zweifel der historischen Kritik unterliegen, sollte man nur dann seine Zuflucht nehmen, wenn jede Erklärung der fraglichen Erscheinung aus der Sache selbst, also hier aus dem Innern des ebionitischen Systems unmöglich ist.

So mißlich aber steht es in unserem Falle noch lange nicht. Bekanntlich sprechen die Kirchenväter von doppelten Ebioniten, von welchen die einen, neben strengern Grundsätzen in Bezug auf die Verbindlichkeit des mosaischen Gesetzes, Jesum für den auf natürliche Weise erzeugten Sohn Josephs

---

[7]) Haeres. 29, 9.

[8]) Credner, in den Beiträgen zur Einleitung in das N. T. 1, S. 443. Anm.

und der Maria gehalten, die andern, sofort auch Nazarener genannt, mit der orthodoxen Kirche eine Erzeugung durch den heiligen Geist angenommen haben. [9]) Neben diesem Unterschiede aber geht noch ein anderer her. Die ältesten Kirchenschriftsteller, wie Justinus Martyr, Irenäus, wissen nur von solchen Ebioniten, welche ganz einfach Jesum für einen natürlich erzeugten und erst bei der Taufe mit höheren Kräften ausgerüsteten Menschen hielten: [10]) wogegen wir bei Epiphanius und in den Klementinischen Homilien Ebioniten begegnen, welche ein gnostisch-speculatives Element in sich aufgenommen haben. Man hat diese Richtung, welche nach Epiphanius von einem Elxai sich herschreiben soll, vom Einflusse des Essenismus abgeleitet, [11]) und schon in den Irrlehrern des Colosserbriefs Spuren derselben bemerkt; [12]) während die erstere Klasse der Ebioniten offenbar vom gewöhnlichen Judenthum ausgegangen war. Welche von diesen Richtungen die frühere und welche die spätere gewesen, ist nicht so leicht auszumachen; in Bezug auf den zuletzt ausgeführten Unterschied könnte man, da dieser speculirenden Ebioniten erst die Klementinen und Ephiphanius, jener einfachen aber schon Justin und Irenäus Meldung thun, diese für die früheren ansehen: allein da auch schon Tertullian von einer gnostisirenden Christologie der Ebioniten weiß, [13]) und im Essenismus der Keim zu solchen Ansichten schon um die Zeit Jesu gegeben war: so scheint die Annahme sicherer zu sein, beide Richtungen für gleichzeitig neben einander hergehende

---

9) Orig. a. a. O.

10) Vergl. Neander, K. G. 1, 2, S 615 f.

11) Credner, über Essener und Ebioniten und einen theilweisen Zusammenhang beider, in Winer's Zeitschrift f. wissenschaftliche Theologie, 1. Bd. 2tes und 3tes Heft; vgl. Baur, Progr. de Ebionitarum origine et doctrina ab Essenis repetenda, und christl. Gnosis, S. 403.

12) Neander, a. a. O. S. 620.

13) De carne Christi, c. 14: Poterit haec opinio Hebioni convenire, qui nudum hominem, et tantum ex semine David, i. e. non et Dei filium, constituit Jesum, ut in illo angelum fuisse edicat.

zu halten. [14]) Ebenſowenig läßt ſich in Bezug auf die andere Differenz beweiſen, daß die nazaräiſche Anſicht von Chriſto ſich erſt ſpäter zur ebionitiſchen herabgeſtimmt habe; [15]) da die theils verworrenen [16]) theils ſpäten Nachrichten kirchlicher Schriftſteller ſich natürlich aus der gleichſam optiſchen Täuſchung der Kirche erklären laſſen, welcher, während ſie in der Verherrlichung Chriſti vorwärts ſchritt, ein Theil der Judenchriſten aber ſtehen blieb, es vorkam, als bliebe ſie ſtehen, die andern aber gingen ketzeriſch zurück.

Durch dieſe Unterſcheidung einfacher und ſpeculirender Ebioniten iſt ſo viel gewonnen, daß das Fehlen der Genealogien bei den letzteren, von welchen Epiphanius ſpricht, nicht beweist, daß ſie auch den erſteren gefehlt haben. Um ſo weniger, wenn wir im Stande ſein ſollten, wahrſcheinlich zu machen, daß die Gründe ihrer Abneigung gegen die Geſchlechtsregiſter in demjenigen lagen, was ihnen im Unterſchiede von den gewöhnlichen Ebioniten eigen war. Einer dieſer Gründe nun war offenbar die ungünſtige Anſicht, welche die Ebioniten des Epiphanius und der Klementiniſchen Homilien über David hatten, von welchem die Genealogie das Geſchlecht Jeſu ableitet. Sie unterſchieden bekanntlich im A. T. eine doppelte Prophetie, eine männliche und eine weibliche, reine und unreine, von welchen jene nur Himmliches und Wahres, dieſe Irdiſches

---

14) Mit Neander a. a. O. u. Schneckenburger, über einen häufig überſehenen Punkt in der Lehre der Ebioniten v. d Perſon Chriſti, Tübinger Zeitſchrift f. Theol. 1830, 1, 114 ff. — Das Erſtere iſt die Anſicht von Gieſeler, über Nazaräer und Ebioniten, in Stäudlin's und Tzſchirner's Archiv für K. G. 4. Bd. und Credner's a. a. O.

15) Wie Hoffmann zu beweiſen ſucht, S. 198 ff.

16) Hiemit meine ich die Nachricht des Hegeſippus bei Euſebius, H. E. 4, 22. Daß Epiphanius, haer. 30, 1, die Ebioniten als die jüngere Secte den Nazaräern gegenüberſtelle, wie Hoffmann behauptet, iſt falſch; haer. 29, 7. 30. 2. läßt er beide Secten gleichzeitig entſtehen.

und Trügliches verheiße; jene von Adam und Abel, diese von Eva und Kain ausgehend, und beide durch die ganze Geschichte der Offenbarung herunterlaufend. [17]) Als wahre Propheten werden im A. T. nur die frommen Männer von Adam bis Josua anerkannt: die späteren Propheten und Gottesmänner, unter welchen auch David und Salomo namhaft gemacht sind, werden nicht nur nicht anerkannt, sondern verabscheut. [18]) Wir finden aber sogar bestimmte Spuren, daß den David ihre Abneigung ganz besonders getroffen hat. Mehrere Punkte waren es, welche sie von David (und auch von Salomo) abstießen. David war ein blutiger Krieger: Blutvergießen aber nach der Lehre dieser Ebioniten eine der vornehmsten Sünden; von David ist ein Ehebruch (von Salomo seine Wollust) bekannt: den Ehebruch aber verabscheute die genannte Partei noch mehr als selbst den Mord; David war ein Saitenspieler: das Saitenspiel aber galt jener Secte, als Erfindung der Kainiten (1. Mos. 4, 21.), für ein Zeichen der falschen Prophetie; endlich gingen sowohl die von David herrührenden, als die an ihn (und Salomo) geknüpften, Weissagungen auf ein irdisches Reich, von welchem die gnostisirenden Ebioniten nichts wissen wollten. [19]) Diesen Grund zur Abneigung gegen die Genealogien nun konnten die vom gewöhnlichen Judenthum ausgegangenen Ebioniten nicht theilen, da für den rechtglaubigen Juden David Gegenstand der höchsten Verehrung war. — Ueber einen zweiten Punkt sind die Nachrichten nicht gehörig

17) Homil. 3, 23 — 27.

18) Epiphan. haeres. 30, 18. vgl. 15.

19) S. die Belegstellen bei Credner, in der angef. Abhandlung. Daß es diese Züge gewesen seien, welche der genannten Christenpartei an David mißfielen, wird wenigstens in Einer Stelle der Klementinischen Homilien auch ohne Nennung des Namens klar genug, nämlich Homil. 3, 25: ἔτι μὴν καὶ οἱ ἀπὸ τῆς τάτη (τῆ Καΐν) διαδοχῆς προεληλυθότες πρῶτοι μοιχοὶ ἐγένοντο, καὶ ψαλτήρια, καὶ κιθάραι, καὶ χαλκεῖς ὅπλων πολεμικῶν ἐγένοντο. ἐπὶ ὃ καὶ ἡ τῶν ἐγγόνων προφητεία, μοιχῶν καὶ ψαλτηρίων γέμουσα, λανθανόντως διὰ τῶν ἡδυπαθειῶν ὡς τὴς πολέμης ἐγείρει.

klar und einſtimmig; ob nämlich dieſe Ebioniten auch durch eine Steigerung der gemeinebionitiſchen Lehre von der Perſon Chriſti zur Verwerfung der Genealogie veranlaßt waren. Nach Epiphanius unterſchieden ſie ganz gnoſtiſch Jeſus, den Sohn Joſephs und der Maria, von dem auf ihn herabgekommenen Chriſtus, [20]) und inſofern mochte ſie von einer Beziehung der Genealogie auf jenen nur etwa ihre Abneigung gegen David zurückhalten: aus der Grundanſicht und einer Stelle der Klementinen dagegen [21]) iſt neuerlich nicht ohne Schein gefolgert worden, daß vom Verfaſſer derſelben die Anſicht von einer natürlichen Erzeugung und ſelbſt Geburt Jeſu aufgegeben war; [22]) wobei dann noch offenbarer der Grund, warum dieſe Secte die Genealogien verwarf, ihr eigenthümlich und nicht mit den andern Ebioniten gemeinſam wäre.

Doch auch poſitive Spuren fehlen nicht ganz, daß die vom gewöhnlichen Judenthum ausgegangenen Ebioniten die Genealogien gehabt haben. Während die Ebioniten des Epiphanius und der Klementinen Jeſum nur Sohn Gottes nannten, die Benennung Sohn Davids aber, als der gemeinen jüdiſchen Anſicht zugehörig, verwarfen: [23]) werden andere Ebioniten von den Kirchenvätern verklagt, Jeſum nur als den Sohn Davids, auf welchen die Geſchlechtsregiſter hinführen, nicht ebenſo als Sohn Gottes anzuerkennen. [24]) Ferner erzählt Epiphanius von

---

[20]) Epiphan. Haer. 30, 14. 16. 34.

[21]) Hom. 3, 17.

[22]) Schneckenburger, über das Evang. der Aegypter, S. 7; Baur, chriſtl. Gnoſis, S. 760 ff. Vergl. dagegen Credner, a. a. O. S. 253 f. und Hoffmann, S. 208 ff.

[23]) Orig. Comm. in Matth. T. 16, 12. Tertullian. De carne Christi, 14, ſ. Anm. 13 (eine Stelle, in welcher freilich die ſpeculativen Ebioniten und die gewöhnlichen vermiſcht ſind).

[24]) Clement. homil. 18, 13. Sie bezogen hienach den Spruch Matth. 11, 27: *οὐδεὶς ἔγνω τὸν πατέρα, εἰ μὴ ὁ υἱὸς κ. τ. λ.* auf *τὸν πατέρα νομίζοντας Χριστὸν τὸν Δαβὶδ, καὶ αὐτὸν δὲ τὸν Χριστὸν υἱὸν ὄντα, καὶ υἱὸν θεοῦ μὴ ἐγνωκότας*, und beklagten ſich, daß *ἀντὶ τοῦ θεοῦ τὸν Δαβὶδ πάντες ἔλεγον.*

den uralten judaisirenden Gnostikern, Cerinth und Carpokrates, daß sie im Uebrigen zwar desselben Evangeliums, wie die Ebioniten, sich bedient, aber die Genealogien, welche sie demnach in demselben lasen, zum Beweise der menschlichen Erzeugung Jesu durch Joseph gebraucht haben. [25]) Auch die aus judenchristlichem Gebiete stammenden *ἀπομνημονεύματα* Justins scheinen eine ähnliche Genealogie wie unser Matthäus gehabt zu haben, da Justin wie Matthäus in Bezug auf Jesum von einem *γένος τῦ Δαβὶδ καὶ Ἀβραὰμ*, von einem *σπέρμα ἐξ Ἰακὼβ, διὰ Ἰούδα καὶ Φαρὲς καὶ Δαβὶδ κατερχόμενον*, spricht; [26]) nur daß zur Zeit und in dem Kreise Justins bereits die Ansicht von einer übernatürlichen Erzeugung Jesu Veranlassung gegeben hatte, die Genealogie statt auf Joseph, vielmehr auf Maria zu beziehen.

Hienach haben wir in den Genealogien ein mit anderweitigen Spuren zusammenstimmendes Denkmal dafür, daß in der

---

25) Haeres. 30, 14: *ὁ μὲν γὰρ Κήρινθος καὶ Καρποκρᾶς τῷ αὐτῷ χρώμενοι παρ' αὐτοῖς (τοῖς Ἐβιωναίοις) εὐαγγελίῳ, ἀπὸ τῆς ἀρχῆς τὸ κατὰ Ματθαῖον εὐαγγέλιον διὰ τῆς γενεαλογίας βάλλονται παριζῶν ἐκ σπέρματος Ἰωσὴφ καὶ Μαρίας εἶναι τὸν Χριστόν.* Wie Credner (Beiträge a. a. O.) dazu kommt, hier unter *γενεαλογία* nicht das Geschlechtsregister, sondern die Geburtsgeschichte zu verstehen, ist nicht einzusehen. Wie hätte denn die Matthäische Geburtsgeschichte zu einem Beweis für die reinmenschliche Abkunft Jesu dienen können? Wenn sich Credner darauf berufen kann, daß ja dem von Cerinth und Carpokrates gebrauchten Ebionitenevangelium die Geschlechtsregister gefehlt haben, also jene beiden Häretiker nicht aus diesem, ihrer Urkunde gerade fehlenden, Theile haben argumentiren können: so erhellt aus der Wendung, mit welcher Epiphanius nach jener Aeußerung über Cerinths und Carpokrates Benützung der Genealogien zu den Ebioniten übergeht: *ἦτοι δὲ ἄλλα τινὰ διανοῦνται. παραχόψαντες γὰρ τὰς παρὰ τῷ Ματθαίῳ γενεαλογίας κ. τ. λ.* aus dieser Wendung erhellt deutlich genug, daß das Evangelium der Ebioniten sich von dem, übrigens mit ihm identischen, des Cerinth und Carpokrates durch den Mangel der Genealogien unterschied.

26) Dial. c. Tryph. 100. 120. Apol. 1, 32. Auch hier kann ich nicht mit Credner übereinstimmen, welcher dem Justin die Genealogie abspricht (a. a. O. S. 212. 443.)

allererſten chriſtlichen Zeit in Paläſtina eine Anzahl von Chriſten, groß genug, um von verſchiedenen Grundanſichten aus zweierlei meſſianiſche Stammbäume anzulegen, Jeſum für einen natürlich erzeugten Menſchen gehalten hat; eine Anſicht, von der uns in den apoſtoliſchen Schriften kein Beweis dafür vorliegt, daß die Apoſtel ſie für unchriſtlich erklärt haben würden: erſt vom Standpunkte der Geburtsgeſchichten des erſten und dritten Evangeliums aus erſchien ſie ſo: obwohl auch noch Kirchenväter dieſelbe auffallend milde behandeln. [27])

§. 28.

Die natürliche Erklärung der Empfängnifgeſchichte.

Hat nach dem zuletzt Ausgeführten die ſupranaturaliſtiſche Erklärung der Empfängnißgeſchichte ſo bedeutende, ſowohl philoſophiſche als exegetiſche, Schwierigkeiten: ſo verlohnt es ſich wohl, die evangeliſche Erzählung noch einmal darauf anzuſehen, ob nicht vielleicht eine andere Auslegung derſelben möglich ſei, durch welche dieſe Anſtöße vermieden würden. Eine ſolche hat man wirklich von verſchiedenen Seiten in der Art verſucht, daß man bald nur mit dem einen oder andern, bald aber auch mit allen beiden Berichten auf dem Wege natürlicher Erklärung fertig werden zu können glaubte.

Zunächſt ſchien ſich die Erzählung des Matthäus einer ſolchen Deutung darzubieten. In Bezug auf ſie wurde durch zahlreiche rabbiniſche Stellen nachgewieſen, daß nach jüdiſcher Anſicht ein Sohn frommer Eltern unter Mitwirkung des heiligen Geiſtes erzeugt ſei und ein Sohn deſſelben genannt werde, ohne daß hiebei an Ausſchließung des männlichen Antheils an ſeiner Erzeugung gedacht würde. Der betreffende Abſchnitt des Matthäus nun, meinte man, enthalte weiter nichts, als dieſe Vorſtellung; der Engel wolle hier dem Joſeph nicht ſagen, daß

---

27) S. Neander, K. G. a. a. O. S. 616.

Maria ohne Zuthun eines Mannes schwanger geworden, sondern nur, daß sie, ihrer Schwangerschaft ungeachtet, als rein, nicht als eine Gefallene, anzusehen sei. Erst bei Lukas sei, vermöge einer Steigerung der ursprünglichen Vorstellung, durch das ἄνδρα οὐ γινώσκω jede väterliche Mitwirkung ausgeschlossen.[1]) Wurde von der andern Seite hiegegen richtig bemerkt, daß ja bei Matthäus der einzige, hier in Frage kommende Mann, nämlich Joseph, durch das πρὶν ἢ συνελθεῖν αὐτὸς (1, 18.) zu entschieden ausgeschlossen sei: so glaubte man nun von dieser Seite jene Ausschließung im Lukasevangelium weniger entschieden zu finden; freilich nur, indem man entweder unexegetisch den klaren Wortsinn auf den Kopf stellte, oder unkritisch einen Theil der so wohl zusammenhängenden Erzählung verdächtigte. Bei dem ersteren Verfahren sollte die Frage der Maria: πῶς ἔσαι τοῦτο, ἐπεὶ ἄνδρα οὐ γινώσκω; (1. 34.) so viel heißen: wie kann ich, die schon Verlobte und Vermählte, den Messias gebären, als dessen Mutter ich keinen Mann haben müßte? worauf der Engel erwiedere, daß auch aus ihrem mit Joseph erzeugten Kinde Gott durch seine Kraft etwas Besonderes machen könne.[2]) Ebenso willkürlich ist das andere Verfahren, die angeführte Zwischenfrage der Maria für eine unnatürliche Unterbrechung der Rede des Engels zu erklären, jene abgerechnet aber in der Stelle keine bestimmte Hindeutung auf die außernatürliche Empfängniß zu finden.[3])

Ist somit die Schwierigkeit der natürlichen Erklärung für beide Berichte gleich groß: so mußte entweder auf beiden Seiten auf eine solche verzichtet, oder sie beidemale gewagt werden, und der consequente Rationalismus, z. B. eines

---

[1]) Br . . ., die Nachricht, daß Jesus durch den heil. Geist und von einer Jungfrau geboren sei, aus Zeitbegriffen erläutert, in Schmidt's Bibl. 1, 1. S. 101 ff.; Horst, in Henke's Museum, 1, 4, 497 ff., über die beiden ersten Kapitel im Evang. Lukas.

[2]) Bemerk. über den Glaubenspunkt u. s. f., Henke's n. Magazin, 3, 3, S. 399.

[3]) Schleiermacher, über den Lukas, S. 26 f.

Paulus, konnte sich nur für das Letztere entscheiden. Den Antheil Josephs zwar hält der genannte Ausleger durch Matth. 1, 18. für ausgeschlossen, keineswegs aber jede andere männliche Wirksamkeit; so wenig als er in πνεῦμα ἅγιον und δύναμις ὑψίστου (Luc. 1, 35.) eine wundervolle göttliche Thätigkeit finden kann. Das πνεῦμα ἅγιον ist ihm nichts Objektives, von außen auf Maria Einwirkendes, sondern ihre eigene fromme Gesinnung; die δύναμις ὑψίστου aber ist ihm nicht unmittelbar die göttliche Allmacht, sondern jede gottgefällig angewandte Naturkraft kann nach ihm so genannt werden. Demzufolge ist nach Paulus der Sinn der Verkündigung des Engels nur dieser: vor der Verehlichung mit Joseph werde Maria mit reiner Begeisterung für das Heilige ihrerseits, und durch gottgefällige Wirksamkeit (versteht sich, eines Mannes) auf der andern Seite, Mutter eines Kindes werden, das, wegen dieses heiligen Ursprungs, ein Gottessohn zu nennen sein werde.

Sehen wir aber noch näher nach, wie sich der Repräsentant rationalistischer Auslegung die Umstände der Erzeugung Jesu vorstellt. Von Elisabet, der patriotischen, klugen Aaronstochter, wie er sie nennt, geht er aus. Hatte diese die Hoffnung gefaßt, einen Gottespropheten zu gebären: so mußte sie wünschen, daß er der höchste Prophet, der Vorläufer des Messias, sein, daß also auch dieser bald geboren werden möchte. Und eine zur Mutter des Messias ganz taugliche Person hatte sie in ihrer Verwandtschaft: die jungfräuliche Davidische Descendentin Maria; es kam nur darauf an, sie zu besonderen Hoffnungen zu veranlassen. Während man nach diesen Andeutungen bereits einen schlauen Plan der Elisabet mit ihrer jungen Verwandtin ahnt, und in denselben eingeweiht zu werden hofft: läßt Paulus hier auf einmal den Vorhang fallen, und bemerkt, die Art, wie Maria zu der Ueberzeugung gekommen, Mutter des Messias zu werden, müsse man historisch unentschieden lassen; nur so viel sei gewiß, daß Maria dabei rein geblieben sei, indem sie unmöglich, wie später geschah, mit gutem Gewissen unter das Kreuz ihres Sohnes hätte treten

können, wenn sie sich eines Vorwurfs über den Ursprung ihrer Hoffnungen von ihm bewußt gewesen wäre. Nur folgender Wink über die eigentliche Ansicht von Paulus kommt weiter, hin noch vor: der verkündigende Engel sei vielleicht Abends oder gar bei Nacht, zu Maria gekommen; ja der richtigeren Lesart zufolge, welche Luk. 1, 28, nur: καὶ εἰσελθὼν πρὸς αὐτὴν εἶπε, ohne ὁ ἄγγελος, habe, sei hier nur von einem Hereingekommenen überhaupt die Rede (als ob das εἰσελθὼν in diesem Falle nicht nothwendig τὶς bei sich haben, oder ohne dieses auf das Subject: ὁ ἄγγελος Γαβριὴλ, V. 26., bezogen werden müßte!): daß es der Engel Gabriel gewesen, habe sich Maria erst nachher, als sie von der Vision des Zacharias hörte, ergänzt.

Was in dieser Erklärung des Vorgangs stecke, hat schon Gabler in einer Recension des Paulus'schen Commentars [4]) mit angemessener Derbheit an's Licht gezogen, indem er geradezu sagt, bei der Ansicht von Paulus bleibe nichts Anderes zu denken übrig, als daß sich Jemand für den Engel Gabriel ausgegeben, und als angeblicher Gottesbote selbst die Maria beschlafen habe, um den Messias mit ihr zu erzeugen. Und das, fragt Gabler, wenn Maria zu einer Zeit, da sie schon verlobt ist, von einem Andern schwanger wird, soll eine unsündliche, gottgefällige Weise, eine vorwurfslose, heilige Wirksamkeit heißen? Maria erschiene hier als eine fromme Schwärmerin, und der angebliche Gottesbote entweder als ein Betrüger, oder auch als ein grober Schwärmer. Mit Recht findet der genannte Theologe vom christlichen Standpunkte aus eine solche Behauptung empörend; vom wissenschaftlichen angesehen aber widerspricht sie gleichsehr den Gesetzen der Auslegung wie der Kritik.

Als der würdigste Dolmetscher von Paulus ist hier der Verfasser der natürlichen Geschichte des großen Propheten von

---

4) Im neuesten theol. Journal, 7. Bd. 4. Stück. S. 407. f. Vgl. Bauer, hebr. Mythol. 1, S. 192, c, ff.

Nazaret zu betrachten, welcher, wenn er auch bei Abfassung dieses Theils von seinem Werke den Paulus'schen Commentar noch nicht benutzen konnte, doch ganz in dessen Geiste, was dieser noch behutsam mit einem Schleier verhüllt, ohne Scheue aufdeckt. Er vergleicht eine Erzählung bei Josephus, [5]) nach welcher eben im Zeitalter Jesu ein römischer Ritter die keusche Gattin eines edeln Römers dadurch für seine Wünsche gewann, daß er sie durch einen Isispriester in den Tempel dieser Göttin unter dem Vorwande laden ließ, der Gott Anubis begehre sie zu umarmen; worein die Frau unschuldsvoll und glaubig sich ergab, und später vielleicht auch ein Götterkind zu gebären geglaubt haben würde, wenn nicht der Buhle bald darauf mit bitterem Hohn ihr den wahren Stand der Sache entdeckt hätte. Auf ähnliche Weise, meint der Verfasser, sei Maria als Verlobte des ältlichen Joseph durch einen verliebten und schwärmerischen Jüngling (er läßt ihn in der folgenden Geschichte als Joseph von Arimathäa auftreten!) getäuscht worden, und habe sofort, in aller Unschuld, wieder Andere getäuscht. [6]) Hier wird es nun klar, daß diese Erklärungsart nicht verschieden ist von jener uralten jüdischen Blasphemie, welcher wir bei Celsus und im Talmud finden, daß Jesus seine Geburt von einer reinen Jungfrau fälschlich vorgegeben habe, in der That aber von Maria im Ehebruch mit einem gewissen Panthera erzeugt gewesen sei. [7])

Treffender kann man über diese ganze, in der Lästerung

---

[5]) Antiq. 18, 3, 4.

[6]) 1ter Theil, S. 140 ff.

[7]) Die Sage hat verschiedene Formationen erlebt, durch welche aber immer der Name Panthera oder Pandira hindurchgeht. S. Origenes c. Cels. 1, 28. 32; Schöttgen, Horae, 2, 693 ff. aus Tract. Sanhedrin u. A.; Eisenmenger, entdecktes Judenthum, 1, S. 105 ff. aus der Schmähschrift: Toledoth Jeschu; Thilo, Cod. apocr., 1, S. 528 f. Vgl. meine Abhandlung über den Namen Panther, Pantheras, Pandera, in jüdischen und patristischen Erzählungen von der Abstammung Jesu. Athenäum, Febr. 1839, S. 15 ff.

der Juden culminirende Ansicht urtheilen, als schon Origenes gethan hat, indem er sagt: wenn sie der Geschichte von Jesu übernatürlicher Erzeugung etwas Anderes hätten unterschieben wollen, so hätten sie dieß wenigstens auf wahrscheinlichere Weise thun sollen; sie hätten nicht, gleichsam wider Willen, zugeben dürfen, daß Maria von Joseph unberührt gewesen sei, sondern schon diesen Zug hätten sie läugnen, und Jesum aus einer gewöhnlichen menschlichen Ehe jener beiden entstehen lassen müssen; wogegen nun das Gezwungene und Abenteuerliche ihrer Hypothese jedem Kenner die Lüge verrathe. [8]) Was heißt dieß anders, als: wenn einmal an einigen Zügen einer wunderhaften Erzählung gezweifelt wird, so ist es folgewidrig, andere unbezweifelt stehen zu lassen, vielmehr muß dann ein solcher Bericht nach allen seinen Theilen mit kritischem Auge angesehen werden. Die richtige Ansicht von der vorliegenden Erzählung lag, wenigstens mittelbar, in Origenes. Denn wenn er das einemal mit der übernatürlichen Empfängniß Jesu die Erzählung von Plato's Erzeugung durch Apollo als gleichartig zusammenstellt (aber hier freilich der Meinung ist, nur Böswillige können dergleichen bezweifeln); [9]) das andremal aber von der Erzählung über Plato sagt, sie gehöre zu den Mythen, durch welche man die ausgezeichnete Weisheit und Kraft großer Männer habe erklären wollen (aber hier die Erzählung von Jesu Erzeugung aus dem Spiele läßt): [10]) so hatte er ja die beiden Prämissen (Gleichartigkeit der beiden Erzählungen und mythischen Charakter der einen), aus welchen sich als Schlußsatz der bloß mythische Werth der Erzählung von der Empfängniß Jesu ergab; ein Schluß, den er aber freilich nicht einmal vor seinem eigenen Bewußtsein gezogen haben kann.

---

[8]) c. Cels. 1, 32.

[9]) Ebend. 6, 8.

[10]) Ebend. 1, 37.

§. 29.

Die Geschichte der Erzeugung Jesu als Mythus.

Wenn man dem übernatürlichen Ursprunge Jesu ausweichen will, sagt Gabler in seiner Recension von Paulus Commentar, um nicht in unsern Tagen zum Gespötte zu werden; wenn aber andrerseits die natürlichen Erklärungen desselben auf sonderbare nicht nur, sondern selbst empörende Behauptungen führen: so wähle man doch lieber die Annahme eines Mythus, durch welche alle jene Schwierigkeiten vermieden werden. Viele große Männer hatten in der alten mythischen Welt eine außerordentliche Geburt und waren Göttersöhne. Jesus selbst sprach von seinem himmlischen Ursprung, nannte Gott seinen Vater, und hieß ohnehin als Messias Gottes Sohn. Aus Matth. 1, 22 f. sieht man ferner, daß die Stelle Jes. 7, 14. in der ersten christlichen Kirche auf Jesum bezogen wurde. Jesus, dachte man, muß als Messias, dieser Stelle zufolge, von einer Jungfrau durch Gotteskraft geboren sein; was sein mußte, schloß man, ist auch wirklich geschehen, und so entstand ein philosophischer (dogmatischer) Mythus über die Geburt Jesu. Seiner wirklichen Geschichte nach wäre dann Jesus aus einer ordentlichen Ehe Josephs und der Maria entsprossen; womit, wie mit Recht bemerkt wird, ebensowohl die Würde Jesu als die schuldige Achtung gegen seine Mutter besteht. [1])

---

[1]) Gabler, in seinem neuesten theol. Journal, 7, 4. S. 408 f.; Eichhorn, Einleitung in das N. T. 1, S. 428 f.; Bauer, hebr. Mythol. 1, 192 e ff.; Kaiser, bibl. Theologie, 1, S. 231 f.; Wegscheider, Instit. §. 123; de Wette, bibl. Dogmat. §. 281. und exeg Handb. 1, 1, S. 18 f.; Ammon, Fortbildung des Christenth. S. 201 ff.; Hase, L. J. §. 33; Fritzsche, Comment. in Matth. S. 56. Der Letztere schon in der Ueberschrift des ersten Kapitels, S. 6, richtig; non minus ille (Jesus) ut ferunt doctorum Judaicorum de Messia sententiae, patrem habet spiritum divinum, matrem virginem.

Man hat also, um sich die Entstehung eines solchen Mythus zu erklären, an die Neigung der alten Welt erinnert, große Männer und Wohlthäter ihres Geschlechts als Götterſöhne darzustellen. Die Beispiele sind von den Theologen reichlich beigebracht. Namentlich aus der griechisch-römischen Mythologie und Geschichte hat man an Herkules und die Dioskuren erinnert, an Romulus und Alexander, vor Allen aber an Pythagoras [2]) und Plato, von deren Letzterem Hieronymus, ganz auch auf Jesum anwendbar, sagt: sapientiae principem non aliter arbitrantur, nisi de partu virginis editum. [3])

Wenn man aus diesen Beispielen schließen möchte, daß wohl auch die Erzählung von der übernatürlichen Erzeugung Jesu, ohne historischen Grund, aus einer ähnlichen Neigung hervorgegangen sein dürfte: so vereinigen sich Orthodoxe und Rationalisten, jene Analogie nicht gelten zu lassen; wiewohl aus sehr verschiedenen Gründen. Wenn bei Origenes nicht viel fehlt, daß er um der Gleichartigkeit der beiderseitigen Erzählungen willen auch die heidnischen Sagen von Götterſöhnen für wahre Wundergeschichten hielte: so ist Paulus auf seinem Standpunkte mit mehr Entschiedenheit so consequent, beiderlei Erzählungen als natürliche, aber wahre, Geschichten zu erklären. Wenigstens von der den Plato betreffenden Erzählung sagt er, man könne nicht behaupten, daß sie der Hauptsache nach erst später entstanden sei; vielmehr habe Periktione leicht glauben können, von einem ihrer Götter schwanger zu sein: daß ihr Sohn hierauf wirklich ein Plato wurde, könne zur Bestätigung ihres Glaubens gedient haben, ohne doch dessen Ursache gewesen zu sein. Tholuck macht auf den bedeutenden Unterschied aufmerksam, daß jene Mythen von Romulus u. A. erst Jahrhunderte nach den Lebzeiten dieser Männer sich gebildet haben: die über Jesum dagegen ganz kurz nach

---

[2]) Jamblich. vita Pythagorae, cap. 2. ed. Kiessling.

[3]) adv. Jovin. 1, 26. Diog. Laërt. 3, 1, 2.

ſeinem Tode entſtanden ſein müßten. [4]) Der Erzählung von Plato's Geburt zu gedenken, vermeidet er klüglich, weil er wohl weiß, daß dieſe eben in jener Hinſicht ein gefährlicher Punkt iſt. Dagegen fährt nun Oſiander mit großem Pathos eben auf dieſen Punkt zu, und behauptet, Plato's Apotheoſe zum Sohne Apollo's ſei erſt mehrere Jahrhunderte nach ihm ausgeboren worden: [5]) da vielmehr ſchon Plato's Schweſterſohn davon, als von einer in Athen verbreiteten Sage, ſprach. [6]) Auf noch andere Weiſe will Olshauſen, dem ſich Neander anſchließt, die Analogie der mythiſchen Götterſöhne unſchädlich machen, indem er darauf aufmerkſam macht, wie dieſe Erzählungen, wenn gleich unhiſtoriſch, doch für die allgemeine Ahnung und Sehnſucht nach einer ſolchen Thatſache, und damit für die Wirklichkeit derſelben wenigſtens in Einer geſchichtlichen Erſcheinung, bürgen. Allerdings nun muß einer allgemeinen Ahnung und Vorſtellung Wahrheit zum Grunde liegen; nur daß dieſe nicht in einer einzelnen, jener Vorſtellung genau entſprechenden Thatſache beſtehen wird, ſondern in einer Idee, welche ſich in einer Reihe, jener Vorſtellung oft ſehr unähnlicher, Thatſachen verwirklicht, — und wie die verbreitete Vorſtellung eines goldenen Zeitalters nicht beweist, daß wirklich einmal eine ſolche Zeit geweſen: ſo hat auch die Vorſtellung von göttlichen Erzeugungen in etwas ganz Anderem ihre Wahrheit, als darin, daß irgendeinmal ein Individuum auf dieſem Wege zum Daſein gekommen iſt. [7])

---

[4]) Glaubwürdigkeit, S. 64.

[5]) Apologie des L. J., S. 92.

[6]) Diog. Laërt. a. a. O: Σπεύσιππος (*sororis Platonis filius*, Hieron.) δ' ἐν τῷ ἐπιγραφομένῳ Πλάτωνος περιδείπνῳ καὶ Κλέαρχος, ἐν τῷ Πλάτωνος ἐγκωμίῳ καὶ Ἀναξιλίδης ἐν τῷ δευτέρῳ περὶ φιλοσόφων, φασὶν, Ἀθήνῃσιν ἦν λόγος κ. τ. λ.

[7]) Uebereinſtimmend Haſe, L. J. §. 33; de Wette, exeg. Handb. 1, 1, S. 19.

Eine wesentlichere Einwendung gegen die dargelegte Analogie ist, daß die Vorstellungen der Heidenwelt nichts für die abgeschlossenen Juden beweisen, und daß namentlich die dem Polytheismus angehörige Idee von Göttersöhnen auf ihre strengmonotheistischen Messiasbegriffe nicht wohl einen Einfluß habe ausüben können. [8]) Allerdings darf man hier nicht zu schnell aus dem Ausdruck: Sohn Gottes, der sich auch bei ihnen findet, schließen, welcher, wo er im A. T. von Obrigkeiten (Ps. 82, 6.) oder theokratischen Königen (2 Sam. 7, 14. Ps. 2, 7.) gebraucht wird, eben nur dieses theokratische, kein physisches oder metaphysisches Verhältniß anzeigt; noch weniger darf man darauf Gewicht legen, daß bei Josephus ein Römer schöne jüdische Fürstenkinder schmeichelnd Götterkinder nennt. [9]) Doch aber hatten, wie im vorigen §. bemerkt, die Juden die Vorstellung, daß bei Erzeugung der Frommen der heilige Geist mitwirke; ferner, daß die auserwähltesten Rüstzeuge Gottes durch göttlichen Beistand von solchen Eltern erzeugt werden, welche nach dem natürlichen Laufe der Dinge kein Kind mehr bekommen haben würden: und wenn bei diesen nach glaubiger Vorstellung die göttliche Wirksamkeit die erstorbene Fähigkeit beider Theile erneuerte (Röm. 4, 19.), so war es nur noch ein Schritt bis zu der Annahme, daß sie bei Erzeugung des höchsten jener Rüstzeuge, des Messias, die fehlende Wirksamkeit des einen Theils, bei vollkommener Fähigkeit des andern, ersetzen werde; dieses verhält sich zu jenem kaum als ein höherer Grad des Wunderbaren. So muß es der Verfasser von Luc. 1. selbst angesehen haben, indem er die Zweifel der Maria durch denselben Spruch niedergeschlagen werden läßt, mit welchem im A. T. Jehova den Zweifel der Sara zurückgewiesen hatte. [10]) Daß es zu dieser Steigerung vollends

---

[8]) Neander, L. J. Ch. S. 10.

[9]) Antiq. 15, 2, 6.

[10]) 1. Mos. 18, 14. LXX: μὴ ἀδυνατήσει παρὰ τῷ θεῷ ῥῆμα; Luc. 1, 37: ὅτι οὐκ ἀδυνατήσει παρὰ τῷ θεῷ πᾶν ῥῆμα.

kam, daran konnte weder die jüdische Achtung vor der Ehe hindern, welcher eine ascetische Schätzung des ehelosen Lebens; noch die herrschende Vorstellung vom Messias als einem gewöhnlichen Menschen, [11]) der von Daniel aus die Idee von ihm als einem höheren Wesen zur Seite ging. Eine bestimmte Veranlassung aber, die unsern Geburtsgeschichten zum Grunde liegende Vorstellung auszubilden, lag zum Theil schon in dem, einmal für den Messias üblich gewordenen Titel: *υἱὸς θεοῦ*. [12]) Denn es ist die Natur solcher zunächst bildlichen Ausdrücke, daß sie mit der Zeit immer mehr eigentlich und im strengen Sinne genommen werden, und besonders unter den späteren Juden war eine sinnliche Auffassung des früher geistig und bildlich Gemeinten an der Tagesordnung. Dieser natürlichen Neigung, das *υἱὸς θεοῦ* vom Messias in immer wörtlicherem Verstande zu nehmen, kam dann einerseits der Zusatz entgegen, welchen Ps. 2, 7. das messianisch gedeutete בְּנִי אַתָּה in dem הַיּוֹם יְלִדְתִּיךָ hat, welches fast unausbleiblich verleiten mußte, hier an ein physisches Verhältniß zu denken; andererseits das jesaianische Orakel von der gebärenden Jungfrau, welches, wie so viele, deren nächste Beziehung sich verdunkelt hatte, auf den Messias scheint bezogen worden zu sein: eine Beziehung, welche man in der Wahl des Wortes *παρθένος*, d. h. reine, unbefleckte Jungfrau, bei den **LXX**, statt des *νεᾶνις* bei Aquila u. a. griechischen Uebersetzern, finden kann. [13]) Hierauf wurden dann die Begriffe vom Gottessohn und Jungfrauensohn in der Art durch einander ergänzt, daß man die göttliche Wirksamkeit an die Stelle der menschlich-väterlichen setzte. Freilich versichert Wetstein, daß nie ein Jude die jesaianische Stelle auf den Messias bezogen habe, und auch Schöttgen weiß Spuren der Ansicht vom Messias als Jungfrauensohn aus den

---

[11]) Auf Beides beruft sich Neander, L. J. Ch., S. 10.

[12]) Vgl. Eichhorn, Einl. in das N. T. a. a. O.

[13]) de Wette, exeg. Handb., 1, 1, S. 17.

Rabbinen nur äußerst mühselig zusammenzulesen: [14]) allein bei der Mangelhaftigkeit der Nachrichten über die messianischen Ideen jener Zeit beweist dieß nichts gegen die Voraussetzung einer Zeitvorstellung, von welcher die vollständigen Grundlagen im A. T. und eine kaum verkennbare Folge im neuen sich findet.

Noch ist eine Einwendung zurück, die ich jetzt nicht mehr eine Olshausen eigenthümliche nennen kann, seit auch andere Theologen sich beeifern, an dem Ruhme derselben Antheil zu bekommen. Nämlich, die mythische Auffassung der vorliegenden Erzählung sei besonders deßwegen gefährlich, weil sie nur zu geeignet sei, profanen und gotteslästerlichen Vorstellungen über den Ursprung Jesu, wenn auch nur dunkel, Eingang zu verschaffen. Denn sie könne nur die, den Begriff eines Erlösers vernichtende, Ansicht begünstigen, daß Jesus auf unheilige Weise in's Leben gerufen worden, da ja Maria unvermählt gewesen sei, als sie ihn unter dem Herzen getragen habe. [15]) Wenn Olshausen in der ersten Auflage hinzusetzte,

---

[14]) Jüngere Rabbinen haben sie allerdings, s. Matthäi, Religionsgl. der Apostel, 2, a, S. 555 ff.

[15]) Bibl. Comm. 1, S. 47. Ebenso Daub, Judas Ischariot, 2, a, S. 311 f. Auch Theile, dessen hiehergehöriger §. 14. (und überhaupt seine Behandlung der Jugendgeschichte) ein merkwürdiges Stück von Geben mit der einen Hand und Nehmen mit der andern ist, findet, obwohl er einsieht, daß bei der mythischen Ansicht mit der übernatürlichen auch die voreheliche Zeugung wegfiele, doch möglich, daß Einem die Aufklärung verböte, mit der ersteren auch die letztere in Abrede zu ziehen; wogegen ich auf den, §. 16. aufgestellten und im Obigen angewendeten, kritischen Kanon verweise. Etwas glimpflicher stellt Neander (S. 9) das Dilemma, die mythische Ansicht müsse hier entweder eine reine Dichtung, oder eine solche annehmen, der etwas Geschichtliches zum Grunde liege, was dann nur jenes Unheilige sein könnte. Darauf aber werde der Mythiker nothwendig hingetrieben; denn jener ersteren Annahme „widerstrebe durchaus die einfache, prosaische Erzählung des Matthäus." Es kann nur bedauert werden, daß auch Neander die Einsicht in die mythische Natur wenigstens einzelner evangelischer Erzählungen schon von vorne herein durch die verkehrte Vorstellung sich verbaut hat, als könnte der Mythus nicht (und zwar schon in seinem Ursprung)

er wolle übrigens gerne zugestehen, daß solche Erklärer nicht wissen, was sie thun: so ist es billig, das gleiche Zugeständniß auch ihm zu Gute kommen zu lassen, da er hier gar nicht zu wissen scheint, was mythische Erklärung ist. Denn wie könnte er sonst sagen, daß diese Erklärungsweise nur jene blasphemische Ansicht begünstigen könne; daß also Alle, welche die vorliegende Erzählung mythisch fassen, das Unsinnige zu begehen geneigt seien, was schon Origenes den jüdischen Lästerern zum Vorwurf machte: nämlich von einer Erzählung, welche sie im Uebrigen für unhistorisch erkennen, doch den Einen Zug festzuhalten, daß Maria noch nicht verheirathet gewesen sei; ein Zug, welcher offenbar nur zur Stütze des andern, daß Jesus von keinem Manne erzeugt gewesen, dienen soll, also mit diesem steht und fällt? So verblendet und inconsequent ist kein einziger der Erklärer gewesen, welche hier einen Mythus im vollen Sinne finden, sondern alle haben eine legitime Ehe zwischen Joseph und Maria vorausgesetzt, und nur Olshausen malt die mythische Auffassungsweise in das Fratzenhafte, um desto eher mit derselben fertig zu werden, weil sie, wie er eingesteht, in diesem Abschnitte besonders viel Blendendes hat.

§. 30.

Verhältniß Josephs zu Maria. Brüder Jesu.

Ganz im Geiste der alten Sage finden es unsre Evangelien anständig, die Mutter Jesu, so lange sie diese himmlische Frucht unter dem Herzen trug, von keinem irdischen Manne berührt und verunreinigt werden zu lassen. Daher läßt Lukas vor Jesu Geburt den Joseph mit Maria nur im Verhältniß der Verlobung stehen (2, 5.), und wie es von Plato's Vater heißt, nachdem seine Gattin von Apollo empfangen hatte:

---

einfach, prosaisch, sein. Wer im Wald keine Bäume finden will, der darf nur bei sich feststellen, was ein Baum sei, müsse roth aussehen: dann findet er gewiß keinen, außer etwa hie und da im Herbst.

ὅθεν καθαρὰν γάμου φυλάξαι ἕως τῆς ἀποκυήσεως, [1]) so wird bei Matthäus von Joseph bemerkt (1, 25.): καὶ οὐκ ἐγίνωσκεν αὐτὴν (τὴν γυναῖκα αὐτοῦ) ἕως οὗ ἔτεκε τὸν υἱὸν αὐτῆς τὸν πρωτότοκον. Offenbar muß in beiden verwandten Stellen das ἕως auf gleiche Weise genommen werden; nun aber bezeichnet es in der ersteren unstreitig nur dieß, daß zwar bis zu Plato's Geburt sein Vater sich der Gemeinschaft mit der Gattin enthalten habe, nachher aber in seine ehelichen Rechte eingetreten sei; zumal wir ja von Brüdern Plato's wissen. Nicht anders wird daher das ἕως in Bezug auf die Eltern Jesu zu nehmen sein: daß es nur bis zu der angegebenen Gränze hin die eheliche Gemeinschaft läugnet, nach derselben aber sie stillschweigend voraussetzt. Ebenso scheint das πρωτότοκος, wie Jesus in beiden Evangelien bezeichnet wird (Matth. 1, 25. Luc. 2, 7.), eine Folge anderer Kinder der Maria vorauszusetzen, nach dem Lucianischen: εἰ μὲν πρῶτος, οὐ μόνος· εἰ δὲ μόνος, οὐ πρῶτος; [2]) zumal in denselben Evangelien (Matth. 13, 55. Luc. 8, 19.) von ἀδελφοῖς Ἰησοῦ die Rede ist. Wenn also nach Fritzsche's Worten **lubentissime post Jesu natales Mariam concessit Matthaeus** (ebenso auch Lukas) **uxorem Josepho, in hoc uno occupatus, ne quis ante Jesu primordia mutua Venere usos suspicaretur**: so genügte dieß doch den Orthodoxen um so weniger in die Länge, je höher bald die Verehrung der Maria stieg, deren Leib, einmal durch göttliche Thätigkeit befruchtet, nicht mehr durch gemeinmenschlichen Geschlechtsverkehr entheiligt werden sollte. [3]) Frühzeitig trat daher die Ansicht, daß Maria nach der Geburt Jesu mit Joseph ehelichen Umgang gehabt, in die Kreise der Ketzer zurück, [4]) und die rechtgläubigen Väter suchten auf jede Weise

---

[1]) Diog. Laërt. a. a. O. Vgl. Origenes c. Cels. 1, 37.

[2]) Demonax, 29.

[3]) S. Origenes in Matthaeum, Opp. ed. de la Rue Vol. 3. S. 463.

[4]) Der Arianer Eunomius lehrte nach Photius, τὸν Ἰωσὴφ μετὰ τὴν ἄῤῥαγον κυοφορίαν συνάπτεσθαι τῇ παρθένῳ. Ebenso nach Epiphanius die von ihm sogenannten Dimöriten und Antidikomarianiten, und

derſelben auszuweichen und ſie zu bekämpfen. Exegetiſch erdachte man ſich für das ἕως ὅ die Auslegung, daß es zuweilen nicht bloß bis zu der angegebenen Zeitgränze hin, ſondern auch über dieſelbe hinaus, für immer, etwas behaupte oder läugne, ſo daß hier das οὐκ ἐγίνωσκεν αὐτὴν ἕως ὃ ἔτεκε κ. τ. λ. die eheliche Gemeinſchaft zwiſchen Joſeph und Maria für alle Zeiten ausſchließe. [5]) Ebenſo machte man in Bezug auf das πρωτότοκος geltend, es ſchließe nicht nothwendig in ſich, daß nachher noch andere Kinder geboren ſeien, ſondern nur, daß andere vorher, ſchließe es aus. [6]) Um aber nicht bloß grammatiſch, ſondern auch phyſiologiſch den Gedanken an ein eheliches Verhältniß zwiſchen Maria und Joſeph zu entfernen, machte man den Letzteren zum abgelebten Greiſe, welchem Maria mehr nur zur Aufſicht und Beſchützung übergeben worden ſei, und ſah demnach die im N. T. vorkommenden ἀδελφοὶ Ἰησοῦ für Kinder Joſephs aus einer früheren Ehe an. [7]) Bald aber ſollte Maria nicht allein von Joſeph niemals berührt, ſondern auch durch die Geburt Jeſu ihrer Jungfrauſchaft nicht verluſtig geworden ſein. [8]) Ja ſelbſt die unverletzte Jungfräulichkeit der Maria genügte in die Länge nicht: auch von Joſeph wurde beſtändige Virginität verlangt; man war nicht zufrieden, daß er mit Maria keinen ehelichen Umgang gehabt, er ſollte überhaupt niemals in ehelichen Verhältniſſen geſtanden haben. Daher wurde, was ſelbſt Epiphanius zugibt, von Hieronymus als freche, vermeſſene Finte verworfen, daß

---

zu Hieronymus Zeiten Helvidius und ſeine Anhänger. Vgl. hierüber die Sammlung von Suicer, im Thesaurus 2, s. v. Μαρία. Fol. 305 f.

5) Vgl. Hieron. adv. Helv. 6, 7., Theophylakt und Suidas bei Suicer 1, s. v. Ἕως, Fol. 1294 f.

6) Hieron. z. d. St. d. Matth. u. adv. Helv. 10.

7) S. Orig. in Matth. Tom. 10, 17: Epiphan. haeres. 78. 7; Historia Josephi c. 2; Protev. Jac. 9. 18.

8) Chryſoſtomus, hom. 142, bei Suicer, s. v. Μαρία, — beſonders widerlich ausgeführt im Protev. Jac. c. 19 u. 20.

CALIFORNIA

nämlich Joseph von einer früheren Gattin Söhne gehabt habe, und es wurden von jetzt an die ἀδελφοὶ Ἰησοῦ zu bloßen Vettern desselben degradirt. [9])

Auch neuere orthodoxe Theologen halten mit den Kirchenvätern daran fest, daß niemals ein ehelicher Umgang zwischen Joseph und Maria eingetreten sei, und glauben demgemäß auch die evangelischen Ausdrücke, welche für das Gegentheil zu sprechen scheinen, erklären zu können. Wenn in Beziehung auf πρωτότοκος Olshausen behauptet, daß es ebensowohl den einzigen Sohn, als den ersten neben andern bedeuten könne: so wird ihm hierin auch von Paulus Recht gegeben, und Clemen [10]) und Fritzsche suchen vergebens die Unmöglichkeit dieser Auslegung darzuthun; denn wenn es 2. Mos. 13, 2. heißt: קַדֶּשׁ-לִי כָל-בְּכוֹר פֶּטֶר כָּל-רֶחֶם (πρωτότοκον πρωτογενὲς LXX.), so war doch keineswegs allein ein solches Erstgeborene, auf welches noch andere, später Geborene folgten, Jehova heilig, sondern jede Leibesfrucht, vor welcher keine andere von derselben Mutter geboren war; was also der Ausdruck: πρωτότοκος, nothwendig auch muß bezeichnen können. Freilich muß man andererseits mit Winer u. A. [11]) sagen, daß, wenn der Erzähler, vor welchem die Geschichte abgeschlossen daliegt, jenen Ausdruck gebraucht, man denselben in seinem ursprünglichen Sinne zu nehmen versucht ist, da der Schriftsteller, wenn er weitere Kinder ausschließen wollte, wohl eher den Ausdruck μονογενὴς gebraucht, oder mit πρωτότοκος verbunden haben würde. Doch, wenn auch dieses nichts entscheiden mag, so ist um so schlagender die Ausführung Fritzsche's in Bezug auf das ἕως ὅ κ. τ. λ., in welcher er die angeblichen Belegstellen der kirchenväterlichen Auslegung jener Formel

---

[9]) Hieron. ad Matth. 12, und advers. Helvid. 19.

[10]) Die Brüder Jesu. In Winer's Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie, 1, 3, S. 364. f.

[11]) Biblisches Realwörterbuch, 1. Bd. S. 664, Anm. De Wette, z. d. St. Neander, L. J. Ch., S. 34.

zurückweist, und zeigt, daß sie, ihrem nächsten Sinne nach nur bis zu einer angegebenen Gränze hin etwas aussagend, und von dieser an das Eintreten des logischen Gegentheils voraussetzend, nur in dem Falle dieses Letztere nicht thue, wenn aus dem Zusammenhang das Eintreten dieses Gegentheils als unmöglich von selbst erhelle [12]). Dann z. B., wenn es hieße: οὐκ ἐγίνωσκεν αὐτήν, ἕως ὃ ἀπέθανεν, verstünde es sich von selbst, daß das von der Zeit bis zum Tode Geläugnete auch nachher nicht eingetreten sei: heißt es aber, wie bei Matthäus, οὐκ ἐ. α. ἕως ὃ ἔτεκεν, so liegt in dem Ausgebären der göttlichen Frucht keine Unmöglichkeit, sondern umgekehrt die Wiederherstellung der Möglichkeit, d. h. Schicklichkeit, das eheliche Verhältniß in Wirklichkeit treten zu lassen [13]).

Auch Olshausen übrigens widerspricht hier der klaren Grammatik und Logik nur, weil ihn ähnliche dogmatische Gründe, wie die Kirchenväter, dazu treiben; ohne nämlich die Heiligkeit der Ehe beeinträchtigen zu wollen, meint er, Joseph habe nach solchen Erfahrungen (?) wohl denken müssen, seine Ehe mit Maria habe einen andern Zweck, als den, Kinder zu erzeugen; auch scheine es natur(?)gemäß zu sein [14]), daß die letzte Davididin des Zweiges, welchem aus der Messias geboren ward, mit diesem letzten, ewigen Sprößling ihr Geschlecht beschlossen habe. Es läßt sich hienach eine hübsche Leiter des Glaubens und beziehungsweise Aberglaubens in Bezug auf das Verhältniß zwischen Maria und Joseph entwerfen.

1. Zeitgenossen Jesu und Verfasser der Genealogien: Joseph und Maria Eheleute, und aus ihrer Ehe Jesus erzeugt.

---

12) Comment. in Matth. S. 53 ff., vergl. auch S. 835.

13) Das von Olshausen zur Unterstützung seiner Auslegung des ἕως ἂν ersonnene Beispiel ist besonders unglücklich gewählt. Denn wenn gesagt wird: wir warteten bis Mitternacht, aber es kam Niemand; so liegt darin allerdings nicht nothwendig, daß nun nach Mitternacht Jemand gekommen sei: wohl aber, wenn dieß nicht, das Andere, daß wir nach Mitternacht nicht mehr gewartet haben; so daß hiedurch dem „bis" seine exclusive Bedeutung nicht geschmälert wird.

14) Abermals ein ähnliches „passend", wie §§. 20 u. 21.

2. Zeitalter und Verfasser unsrer Geburtsgeschichten: Maria und Joseph nur verlobt; Joseph ohne Antheil an dem Kinde, und vor dessen Geburt in keiner ehelichen Berührung mit Maria.

3. Olshausen u. A.: Auch nach der Geburt Jesu, wiewohl nun Maria's Gatte, wollte doch Joseph keinen Gebrauch von seinem ehelichen Rechte machen.

4. Epiphanius, Protevangelium Jacobi u. A.: Als abgelebter Greis konnte er dieß auch nicht wohl mehr; seine angeblichen Kinder sind aus einer früheren Ehe, und überhaupt bekommt Joseph die Maria nicht sowohl zur Braut und Frau, als vielmehr bloß in Obhut.

5. Protevang., Chrysostomus u. A.: Nicht nur nicht durch spätere, von Joseph erzeugte Kinder, sondern auch nicht durch die Geburt Jesu, wurde die Jungfrauschaft der Maria im Mindesten verletzt.

6. Hieronymus: Nicht allein Maria, sondern auch Joseph beobachtete beständige Virginität, und die angeblichen Brüder Jesu sind nicht seine Söhne, sondern Jesu Vettern.

Auch gegen die Ansicht, daß die im N. T. vorkommenden ἀδελφοὶ und ἀδελφαὶ Ἰησοῦ bloße Stiefgeschwister, oder gar bloße Geschwisterkinder Jesu gewesen, muß aus der vorgelegten Genesis dieser Meinung das schlimmste Vorurtheil entstehen, indem sie hienach, sammt der Meinung, daß zwischen Joseph und Maria nie ein ehelicher Verkehr stattgefunden, als eine bloße Erdichtung des Aberglaubens erscheint. In der That aber verhält es sich hiemit nicht so, sondern es sind rein exegetische Gründe vorhanden, vermöge welcher auch vorurtheilsfreie Theologen geglaubt haben, die Ansicht, daß Jesus wirkliche Brüder gehabt, aufgeben zu müssen [15]). — Zwar, wenn

---

[15]) Vgl. über diesen Gegenstand besonders Clemen, die Brüder Jesu, in Winer's Zeitschrift für wiss. Theol. 1, 3, S. 329 ff.; Paulus, exeget. Handbuch 1. Bd. S. 557 ff.; Fritzsche, a. a. O. S 480 ff.; Winer, bibl. Realwörterb., in den A. A.: Jesus, Jacobus, Apostel, wo auch die weitere Literatur nachgewiesen ist.

wir bloß die Stellen Matth. 13, 55. Marc. 6, 3. hätten, wo die Nazaretaner, sich über die Weisheit ihres Landsmannes verwundernd, um seine ihnen wohlbekannte Herkunft zu bezeichnen, unmittelbar hinter dem τέκτων, seinem Vater, und seiner Mutter Maria seine ἀδελφὰς, Namens Jakobus, Joses, Simon und Judas, nebst seinen ungenannten Schwestern, [16]) aufführen; ferner Matth. 12, 46. Luk. 8, 19., wo die Brüder mit der Mutter Jesu ihn besuchen; Joh. 2, 12., wo Jesus mit ihnen und seiner Mutter nach Kapernaum reist; A. G. 1, 14., wo sie gleichfalls mit Maria zusammen genannt werden: so würden wir keinen Augenblick anstehen, an leibliche Geschwister Jesu wenigstens von mütterlicher Seite, an Kinder Josephs und der Maria, zu denken; nicht nur wegen der nächsten Wortbedeutung von ἀδελφὸς, sondern namentlich auch wegen der stehenden Verbindung, in welcher sie mit Joseph und Maria erscheinen. Auch Stellen, wie Joh. 7, 5., wo bemerkt wird, auch seine ἀδελφοὶ haben nicht an Jesum geglaubt, und Marc. 3, 21. vergl. mit 31., wo der wahrscheinlichsten Erklärung zufolge die Brüder Jesu mit seiner Mutter ausgehen, um seiner, als eines von Sinnen Gekommenen, sich zu bemächtigen, enthalten keinen hinreichenden Grund, die unmittelbarste Wortbedeutung von ἀδελφὸς zu verlassen. Denn daß wirkliche Söhne der Maria sogleich an Jesum geglaubt haben müßten, weßwegen manche Theologen auch schon mit Rücksicht auf die zuletzt angeführten Stellen die ἀδελφὰς Ἰησοῦ für seine Stiefbrüder, und Söhne des Joseph aus einer früheren Ehe, erklärt haben, läßt sich nur aus Vorurtheilen beweisen. Schwieriger scheint sich die Sache zu stellen, wenn man Joh. 19, 26 f. liest, daß Jesus am Kreuze seine Mutter dem Johannes, Sohnesstelle an ihr zu vertreten, empfohlen habe; was man nicht schicklich finden zu können glaubt, wenn Maria noch mehrere leibliche Kinder hatte, sondern nur wenn die über-

---

[16]) Wie sie die Legende verschiedentlich benannt hat, s. bei Thilo, Codex apocryphus N. T., 1, S. 363. not.

lebenden Geschwister ältere, ihm abgeneigte, Stiefbrüder waren. Allein immerhin konnten theils in äußeren, theils in inneren gemüthlichen Verhältnissen Gründe liegen, warum Jesus seine Mutter lieber dem Johannes übergeben mochte, als den Brüdern; von welchen dadurch, daß sie nach der Himmelfahrt (A. G. 1, 14.) in der Gesellschaft der Apostel erscheinen, noch keineswegs bewiesen ist, daß sie auch bei Jesu Tode schon geglaubt haben müssen.

Das eigentlich Mißliche in dieser Sache fängt erst damit an, daß außer dem Jakobus und Joses, welche als Brüder Jesu aufgeführt werden, noch zwei Männer gleiches Namens als Söhne einer andern Maria vorkommen (Marc. 15, 40. 47. 16, 1. Matth. 27, 56.), ohne Zweifel derselben, welche Joh. 19, 25. als Schwester der Mutter Jesu und Gattin eines Klopas bezeichnet ist; so daß wir sowohl unter den Söhnen der Maria, Mutter Jesu, als auch unter ihrer Schwester Kindern beidemale einen Jakobus und Joses hätten. Diese Gleichnamigkeit in dem nächsten Kreise Jesu vermehrt sich, wenn wir erwägen, daß wir in den Apostelverzeichnissen (Matth. 10, 2 ff. Luc. 6, 14 ff.) noch zwei Jakobus, also mit dem Bruder und Vetter Jesu 4; ferner 2 Judas, also mit dem Bruder Jesu 3; ebenso 2 Simon, also mit Jesu Bruder gleichfalls 3, haben: wobei sich der Gedanke aufdringt, ob nicht mitunter dieselben Personen hier als verschiedene genommen seien? Dieser Verdacht scheint zunächst bei dem Namen Jakobus entstehen zu müssen. Nämlich, wie der Jakobus Alphäi Sohn im Apostelkatalog als der zweite, vielleicht jüngere, nach dem Zebedaiden aufgeführt ist, so heißt auch der Jakobus, Jesu Vetter, Mark. 15, 40. ὁ μικρὸς, und wenn dieser Letztere bei Vergleichung von Joh. 19, 25. als Sohn eines Klopas erscheint, so könnten die Namen *Κλωπᾶς*, wie der Mann von Maria's Schwester, und *Ἁλφαῖος*, wie der Vater des Apostels genannt wird, gar leicht nur verschiedene Formen für das hebräische חלפי sein. So wäre also der Apostel Jakobus der zweite mit dem Vetter Jesu gleiches Namens identisch, und

es blieben außer ihm nur noch der Zebedaide und der Bruder Jesu. Nun tritt in der Apostelgeschichte (15, 13.) ein Jakobus mit entscheidender Stimme bei dem sogenannten Apostelconcil auf, und da nach A. G. 12, 2. der Zebedaide schon getödtet, sonst aber in der A. G. bis dahin von keinem weiteren Jakobus, als dem Sohne des Alphäus (1, 13), die Rede gewesen war: so kann unter jenem nicht näher bezeichneten Jakobus A. G. 15, 13. nicht wohl ein anderer als dieser verstanden sein. Paulus nun aber (Gal. 1, 19.) spricht von einem Jakobus, ἀδελφὸς τοῦ Κυρίου, welchen er zu Jerusalem gesehen; und da er ohne Zweifel denselben Gal. 2, 9. mit Petrus und Johannes zu den στῦλοι der Gemeinde rechnet — ganz wie jener (Apostel) Jakobus bei dem apostolischen Concil erscheint: — so wäre also dieser mit dem Bruder des Herrn identisch, um so mehr, da in dem Ausdruck: ἕτερον δὲ τῶν ἀποστόλων οὐκ εἶδον, εἰ μὴ Ἰάκωβον τὸν ἀδελφὸν τοῦ Κυρίου (Gal. 1, 19.), der Bruder des Herrn zu den Aposteln gerechnet zu sein scheint; womit auch die alte Nachricht stimmt, welche Jakobus den Gerechten, einen Bruder Jesu, zum ersten Vorsteher der jerusalemischen Gemeinde macht.[17]) Der Jakobus in der A. G. aber ist, seine Identität mit dem bezeichneten Apostel vorausgesetzt, ein Sohn des Alphäus, nicht des Joseph; folglich könnte, wenn er zugleich ἀδελφὸς τοῦ Κυρίου sein sollte, ἀδελφὸς nicht einen Bruder bedeuten. Nimmt man nun den Alphäus gleich dem Klopas, Gemahl der Mutterschwester Jesu: so läge es nahe, ἀδελφὸς, von dem Verhältniß seines Sohnes zu Jesu gebraucht, in der Bedeutung von Geschwisterkind, Vetter, zu nehmen. Ist auf diese Weise einmal der Apostel Jakobus Alphäi mit dem Vetter, und dieser mit dem Bruder Jesu gleiches Namens identificirt: so liegt es dann nahe, das Ἰούδας Ἰακώβου in den Apostelkatalogen des Lukas (Luk. 6, 16. A. G. 1, 13.) durch Bruder des Jakobus (Alphäi) zu übersetzen, und diesen Apostel Judas nun mit dem Judas ἀδελφὸς

17) Euseb. H. E. 2, 1.

Ἰησοῦ als Vetter des Herrn und Sohn der Maria Klopa (unerachtet er bei dem Namen dieser Frau nirgends genannt ist) für identisch zu halten; womit, wenn der Brief des Judas in unserem Kanon ächt ist, das ganz zusammenstimmen würde, daß der Verfasser desselben sich V. 1. als ἀδελφὸς Ἰακώβου bezeichnet. Weiter könnte dann nach Einigen der Apostel Simon ὁ ζηλωτὴς oder Καναίτης mit dem unter den ἀδελφοῖς Ἰησοῦ aufgeführten Simon zusammengeworfen werden, welcher der kirchlichen Sage zufolge nach Jakobus Vorsteher der jerusalemischen Gemeinde geworden sein soll; [18]) so daß nur Joses allein leer ausginge.

Sollen demnach die ἀδελφοὶ Ἰησοῦ bloße Vettern vor ihm, und drei derselben Apostel gewesen sein: so muß es doch befremden, wie sowohl A. G. 1, 14. nach Aufzählung aller Apostel die Brüder Jesu noch besonders erwähnt werden, als auch 1. Kor. 9, 5. von den Aposteln als eine eigene Klasse unterschieden zu sein scheinen; wie denn auch Gal. 1,19. vielleicht so gedeutet werden muß, daß Jakobus der Bruder des Herrn als Nichtapostel bezeichnet ist. [19]) Scheinen auf diese Weise die ἀδελφοὶ Ἰησοῦ aus der Zahl der Apostel herausgerissen zu werden: so widerstreben sie noch entschiedener dem, für bloße Geschwisterkinder Jesu sich ansehen zu lassen, da sie in so vielen Stellen in unmittelbarer Verbindung mit der Mutter Jesu, und nur in zwei bis drei Stellen zwei ihnen Gleichnamige in Verbindung mit derjenigen Maria vorkommen, welche hienach ihre wirkliche Mutter wäre. Auch das Wort ἀδελφὸς, ob es gleich in ungenauer Redeweise, wie das hebräische אָח, auch einen entfernteren Verwandten bedeuten kann, möchte doch, da es für das Verhältniß der bezeichneten Personen zu Jesus so oft sich wiederholt, ohne jemals mit ἀνεψιὸς vertauscht zu sein, welches, wo ein Vetter bezeichnet werden soll, dem N. T. lichen Sprachschatze keineswegs fehlt (Kol. 4, 10.), nicht

[18]) Euseb. H. E. 3, 11.

[19]) Fritzsche, Comm. in Matth. p. 482.

wohl anders, als in ſeiner eigentlichen Bedeutung, genommen werden dürfen. Daß ferner die Identität der Namen Alphäus und Klopas, auf welcher die des Jakobus, Vetters von Jeſus, und des Apoſtels Jakobus minor beruht, ebenſo die Ueberſetzung von Ἰούδας Ἰακώβου durch Bruder des Jakobus, und nicht minder die angenommene Identität des Verfaſſers des letzten katholiſchen Briefs mit dem Apoſtel Judas höchſt unſicher iſt, braucht nur angedeutet zu werden. — Weicht ſo das Gewebe dieſer Identificationen auf allen Punkten auseinander, und werden wir hiemit auf den Anfang unſrer Unterſuchung zurückgeworfen, ſo daß wir wieder eigentliche Brüder Jeſu, ferner zwei von dieſen verſchiedene Vettern gleichen Namens mit zweien von jenen, außerdem einige mit beiden gleichnamige Apoſtel hätten: ſo iſt zwar die gleiche Benennung zweier Paare von Söhnen in einer Familie nichts ſo Ungewöhnliches, daß man ſich daran ſtoßen dürfte; wohl aber iſt es bedenklich, daß derſelbe Jakobus, welcher im Galaterbrief als ἀδελφὸς Κυρίου bezeichnet wird, nach der A. G. ohne Zweifel als Sohn des Alphäus zu denken iſt, was er, wenn doch jenes einen Bruder bedeutet, nicht geweſen ſein kann. — So bleibt auf alle Fälle eine ziemliche Verwirrung, und ſie ſcheint nur dadurch, wiewohl bloß negativ und ohne ein geſchichtliches Reſultat, gelöst werden zu können, daß man bei den N.T.lichen Schriftſtellern und in der urchriſtlichen Sage ſelbſt einige Unklarheit und Irrung über dieſen Punkt annimmt, welche bei etwas verwickelten Verwandſchafts- und Namens-Verhältniſſen eher eintreten kann als ausbleiben. [20])

Wir haben alſo keinen Grund, zu läugnen, daß Jeſu Mutter ihrem Gatten außer Jeſu noch mehrere Kinder geboren habe, jüngere und vielleicht auch ältere; Letzteres, weil die Angabe, daß Jeſus der erſtgeborene Sohn geweſen ſei, ſo gut zur Mythe als N.T.licher gehören könnte, wie, daß er der einzige geweſen, zu ihr als patriſtiſcher.

---

[20]) Aehnlich Theile, zur Biographie Jeſu, §. 18.

§. 31.

Besuch Maria's bei Elisabet.

Der Engel, welcher der Maria ihre bevorstehende Schwangerschaft verkündete, hatte ihr zugleich von der ihrer Verwandten, Elisabet, Kunde gegeben (Luk. 1, 36.), welche damals bereits im sechsten Monate stand. Unmittelbar darauf unternimmt Maria eine Reise zu ihr, wobei sich das Außerordentliche ereignet, daß auf den Gruß der Maria das Kind im Leibe der Elisabet sich freudig bewegt, und auch diese selbst in Begeisterung Maria als künftige Mutter des Messias anredet, worauf die Letztere hymnisch erwiedert (Luk. 1, 39—56.).

Mit dieser Erzählung des Lukasevangeliums glaubt die rationalistische Exegese leicht durch eine ganz natürliche Erklärung fertig zu werden. Der Unbekannte, meint man, [1]) welcher die Maria zu so eigenthümlichen Hoffnungen veranlaßte, hatte sie zugleich mit demjenigen bekannt gemacht, was der Elisabet Aehnliches begegnet war. Um so mehr treibt es jetzt die Maria, sich mit ihrer älteren Verwandten über ihre Angelegenheiten zu besprechen. Bei derselben angekommen, erzählte sie vorerst, was ihr begegnet war, was aber unser Referent verschweigt, weil er es, als schon berichtet, nicht wiederholen wollte. Nicht allein vor dem Anfang der Rede der Elisabet, sondern auch zwischen diese hinein glaubt man daher Worte der Maria supplíren zu dürfen, welche stückweise, und so, daß dazwischen hinein Elisabet zum Worte kam, dieser ihre Geschichte vorgetragen habe. Die Gemüthsbewegung der Mutter theilte sich, — so wird weiter erklärt, — nach natürlichen Gesetzen dem Kinde mit, welches, wie Fötus von 6 Monaten schon zu thun pflegen, eine Bewegung machte, was die Mutter erst nach den weiteren Mittheilungen der Maria bedeutsam fand und auf den Gruß der Messiasmutter bezog. Ebenso natürlich findet man es dann, daß Maria ihre durch Elisabet bestätigten

---

[1]) Paulus, exeg. Handb. 1, a, S. 120 ff.

messianischen Erwartungen in einem psalmartigen Recitativ ausspricht, das aus allerlei A. T. lichen Reminiscenzen zusammengesetzt ist.

Aber in dieser Erklärungsart ist Manches dem Texte durchaus zuwider. Dahin gehört schon das, daß Elisabet durch Maria selbst die dieser zu Theil gewordene Himmelsbotschaft erfahren haben soll; da doch nirgends eine Spur vorangegangener Mittheilung ist, noch weniger eine Unterbrechung der Rede Elisabet's durch weitere Aufschlüsse der Maria: vielmehr, wie es eine übernatürliche Offenbarung war, durch welche Maria von der Schwangerschaft ihrer Base in Kenntniß gesetzt wurde, so ist auch das einer Offenbarung zuzuschreiben, daß Elisabet die Maria alsbald für die zur Messiasgebärerin Erkorene erkennt. [2]) Ebensowenig verträgt der andere Zug der Erzählung, daß sich der eintretenden Messiasmutter der Vorläufer in Mutterleibe entgegenbewegt, eine natürliche Auslegung; obwohl selbst orthodoxe Ausleger neuerer Zeit sich zu derselben neigen, wenn sie der Sache die Wendung geben, zuerst sei der Elisabet eine Offenbarung geworden, und erst an der dadurch erregten Entzückung der Mutter habe das Kind, physiologisch erklärbar, gleichsam Antheil genommen. [3]) So aber stellt der Bericht die Sache nicht dar, als ob die Gemüthsbewegung der Mutter die vorausgehende Ursache der Bewegung des Kindes gewesen wäre: vielmehr wird die Begeisterung der Mutter sowohl vom Evangelisten, V. 41., erst nach der Bewegung des Kindes erwähnt, als auch von Elisabet selbst V. 44. die Sache so gestellt, daß Maria's Gruß, nicht etwa durch einen besonders bedeutsamen Inhalt, sondern als bloße φωνή der Messiasmutter, zunächst das Kind in ihrem Leibe in Bewegung gesetzt habe; was unverkennbar etwas Uebernatürliches voraussetzt. Und zwar ein solches, das selbst

---

[2]) S. Olshausen und de Wette z. d. St.

[3]) Heß, Geschichte Jesu, 1, S. 26; Olshausen, bibl. Comm. z. d. St.; Hoffmann, S. 226; Lange, S. 76 ff.

auf supranaturalistischem Boden nicht frei von Anstoß ist; woher es eben kommt, daß auch jene orthodoxen Ausleger bemüht waren, demselben auszuweichen. Wenn wir uns nämlich zwar wohl denken können, wie der göttliche Geist auf den ihm verwandten menschlichen in unmittelbarer Weise anregend wirke: so läßt sich doch die Vorstellung, wie er an ein Unbegeistetes, was ein Embryo noch ist, unmittelbar sich mittheilen möge, nur schwer vollziehen. Und fragt man nach dem Zweck eines so abenteuerlichen Wunders, so will sich auch kein rechter zeigen. Denn sollte es sich auf den Täufer beziehen, also diesem möglichst frühe ein Eindruck von demjenigen gegeben werden, für welchen zu wirken er bestimmt war: so weiß man gar nicht, wie ein solcher Eindruck auf einen Embryo müßte beschaffen gewesen sein; sollte aber der Zweck in den übrigen Personen, in Maria oder Elisabet, liegen: so war ja diesen das erforderliche Maß von Einsicht und Glauben bereits in Folge höherer Offenbarungen zu Theil geworden.

Nicht geringere Schwierigkeiten setzt zunächst der natürlichen, dann aber ebenso der supranaturalistischen Deutung der Hymnus der Maria entgegen. Denn daß gerade vor den Worten Maria's die Formel: ἐπλήσθη πνεύματος ἁγίου, nicht steht, welche sowohl den Hymnus des Zacharias (V. 67.), als auch die Anrede der Elisabet (V, 41.) einleitet, kann bei der Gleichartigkeit der drei Reden nicht als Beweis dafür angeführt werden, daß der Verfasser nicht auch diese, wie die beiden andern, als Wirkung des πνεῦμα betrachtet wissen wolle. Aber auch abgesehen von der Meinung des Verfassers, kann es überhaupt auf rein natürlichem Wege nicht so zugehen, daß sich besuchende Freundinnen auch bei noch so außerordentlichen Ereignissen in solche Hymnen ausbrechen, und ihre Unterhaltung die Farbe eines Dialogs so ganz verliert, wie er unter dergleichen Umständen natürlich ist. Nur durch höheren Einfluß konnte die Stimmung der beiden Freundinnen auf eine, dem wirklichen Leben so durchaus fremde Weise erhöht werden. Ist nun aber der Hymnus der Maria als Wirkung des πνεῦμα ἅγιον zu

fassen: so muß es auffallend gefunden werden, daß eine, unmittelbar aus der göttlichen Quelle der Begeisterung geflossene Rede nicht origineller ausgefallen ist, sondern so stark mit Reminiscenzen aus dem A. T., namentlich aus dem, unter verwandten Umständen gesprochenen Lobgesange der Mutter Samuels (1. Sam. 2.), besetzt sich zeigt. [4]) Hienach müssen wir freilich eine auf natürlichem Wege vor sich gegangene Zusammensetzung dieser Rede aus A. T.lichen Erinnerungen annehmen; nur, wenn dieselbe wirklich natürlich vor sich gegangen sein soll, dürfen wir sie nicht der einfachen Maria zuschreiben, sondern demjenigen, welcher die über die vorliegende Scene umlaufende Sage poetisch bearbeitete.

Da somit alle Hauptvorfälle dieses Besuchs weder bei der wunderhaften Auslegung denkbar sind, noch eine natürliche vertragen: so sind wir auch für dieses Stück, wie für die bisherigen, auf eine mythische Auffassung hingewiesen. Dieser Weg ist auch schon von Andern eingeschlagen. Der ungenannte E. F. in Henke's Magazin [5]) sprach auch über diese Erzählung die Einsicht aus, sie berichte nicht genau Alles, wie es vorgefallen sei, sondern wie es wohl vorgefallen sein möchte. Demnach sei namentlich in die Reden der beiden Frauen Manches von dem zurückgetragen, was über die Bestimmung ihrer Söhne erst der spätere Erfolg lehrte, und auch sonst sei mancher Zug aus der Sage hinzugekommen. Dennoch liege ein wahres Factum zum Grunde, nämlich ein wirklicher Besuch der Maria bei Elisabet, ihre vergnügte Unterhaltung und ihr Dank gegen Gott; was Alles habe stattfinden können, auch

---

[4]) Vergl. besonders Luc 1, 47. mit 1. Sam. 2, 1; Luc. V. 49. mit Sam. V. 2.; Luc. V. 51. mit Sam. V. 3 f.; Luc. V. 52. mit Sam. V. 8; und Luc. V. 53. mit Sam V. 5. Außerdem ist Luc. V. 48. mit 1. Sam. 1, 11 (aus dem Gebete der Hanna um Leibesfrucht); V. 50. mit 5. Mos. 7, 9; V. 52. mit Sir. 10, 14; V. 54. mit Ps. 98, 3. zu vergleichen.

[5]) 5. Band. 1. Stück. S. 161 f.

ohne daß die beiden Frauen von der außerordentlichen Bestimmung ihrer Kinder damals schon etwas wußten, lediglich vermöge des hohen Werthes, welchen die Orientalinnen auf Mutterfreuden legten. Von dieser vergnügten Zusammenkunft und den Aeußerungen ihres Dankes gegen Gott mochte nun nach diesem Verfasser Maria oft erzählt haben, wenn sie über das folgende, merkwürdige Leben ihres Sohnes nachdachte: und so kam diese Erzählung im Umlauf. — Auch Horst, der sonst einen richtigen Blick in die dichterische Natur dieser Abschnitte hat, und die natürliche Erklärungsweise derselben gut widerlegt, gleitet hier unversehens zur Hälfte in diese zurück, indem er gar nichts Unwahrscheinliches darin findet, daß Maria ihre ältere und an Erfahrung reichere Verwandte während ihrer, in manchem Betracht leidensvollen, Schwangerschaft besucht, und daß Elisabet bei diesem Besuche das erste Leben an ihrem Kinde gespürt habe: ein Zug, welcher, weil er später für eminös gehalten wurde, sich durch die mündliche Sage wohl habe erhalten können. [6])

Auch hier wieder dasselbe unkritische Verfahren, welches das Mythische und Poetische einer Erzählung ausgeschieden zu haben glaubt, wenn es etliche Zweige und Blüthen dieses Triebes abpflückt, die eigentliche mythische Wurzel aber unangetastet beim Reinhistorischen liegen läßt. Dieser mythische Grundzug, auf welchen die übrigen nur aufgetragen sind, ist in unserer Erzählung gerade der, welchen die angeführten vorgeblich mythologischen Erklärer als historisch durchlassen: nämlich der Besuch Maria's bei der schwangeren Elisabet. Denn da wir als Haupttendenz des ersten Kapitels im Lukas bereits die kennen, Jesum dadurch zu verherrlichen, daß dem Täufer schon so frühe wie möglich eine Beziehung auf ihn, aber im Verhältniß der Unterordnung, gegeben wird: so konnte dieser Zweck nicht besser erreicht werden, als wenn nicht erst die

---

[6]) In Henke's Museum, 1, 4, S. 725.

Söhne, sondern schon die Mütter, doch bereits mit Beziehung auf die Söhne, also während ihrer Schwangerschaft, zusammengeführt wurden, und sich hiebei etwas ereignete, was das einstige Verhältniß der beiden Männer bedeutungsvoll vorzubilden geeignet war. Je mehr somit als der Kern dieses Besuches ein dogmatisches Interesse hervortritt: desto unwahrscheinlicher wird es, daß er eine geschichtliche Grundlage gehabt habe. An diesen Grundzug reihen sich sofort die übrigen Züge folgendermaßen an. Der Besuch der beiden Frauen mußte überhaupt als möglich und wahrscheinlich dargestellt werden durch den Zug, daß Elisabet eine συγγενὶς der Maria gewesen (V. 36.); was zugleich auch dem späteren Verhältniß der Söhne angemessen scheinen mochte. Ferner, daß der bedeutsame Besuch gerade in diesem Zeitpunkte gemacht wurde, mußte eine besondere, höhere, Veranlassung haben: daher wird Maria durch den Engel auf ihre Verwandte verwiesen. Bei dem Besuche selbst sollte sich das dienende Verhältniß des Täufers zu Jesu vorbedeutend aussprechen: — dieß konnte durch die Mutter desselben geschehen, wie es in ihrer Anrede an Maria wirklich geschieht, — doch sollte wo möglich auch der künftige Täufer selbst schon ein Zeichen geben, wie das Verhältniß von Jakob und Esau zu einander sich gleichfalls schon durch ihre Bewegung und Stellung im Mutterleibe vorgebildet hatte (1. Mos. 25, 22. ff.); eine ominöse Bewegung aber konnte dem Kind im Leibe der Elisabet, wenn nicht zu sehr gegen die Gesetze der Wahrscheinlichkeit verstoßen werden sollte, nicht eher zugeschrieben werden, als bis die Schwangerschaft seiner Mutter zu einem Zeitpunkte vorgeschritten war, wo die Leibesfrucht sich zu bewegen anfängt: daher der Zug, daß Elisabet schon sechs Monate schwanger ist, als Maria durch den Engel sie zu besuchen veranlaßt wird (V. 36.). So hängt, wie Schleiermacher bemerkt hat, [7]) diese ganze Zeitbestimmung von dem Umstande ab, den der Verfasser gerne

[7]) Ueber den Lukas, S. 23 f.

anbringen wollte, daß das Kind unter dem Herzen der Elisabet sich der eintretenden Maria freudig entgegenbewegt habe; denn nur deßwegen muß diese ihren Besuch aufschieben bis nach dem fünften Monat, und kommt auch der Engel nicht bälder zu ihr.

Nicht nur also der Besuch Maria's bei Elisabet und was dabei vorgefallen sein soll, fällt als unhistorisch hin; sondern auch, daß Johannes nur ein halbes Jahr älter gewesen, als Jesus, daß beider Mütter sich verwandt und ihre Familien befreundet gewesen, können wir auf den bloßen Bericht des Lukas hin nicht mit historischer Sicherheit behaupten, wenn es nicht noch von andern Seiten her bestätigt wird: wovon wir aber im weiteren Verfolge unserer Kritik vielmehr das Gegentheil finden werden.

Viertes Kapitel.

Geburt und erste Schicksale Jesu.

---

§. 32.

Die Schatzung. [1])

In Bezug auf die Geburt Jesu stimmen die Berichte von Matthäus und Lukas darin überein, daß beide dieselbe in Bethlehem erfolgen lassen; während aber der Letztere die näheren Umstände ausführlich erzählt, gedenkt der Erstere der Thatsache nur gelegentlich, einmal anhangsweise auf dieselbe als etwas Nachfolgendes verweisend (1, 25.), das andremal voraussetzungsweise darauf zurückdeutend (2, 1.). Dabei scheint der

---

[1]) Ueber die Schatzung hat neuestens Tholuck (zuerst im liter. Anzeiger, jetzt in der Glaubwürdigkeit u. s. f., S. 158—198) eine weitläuftige Abhandlung geschrieben, welche Olshausen (S. 127) eine meisterhafte Arbeit nennt. Ihm imponirte noch der Pfau: seitdem hat Schulz, in der Rec. des Tholuck'schen Buchs (Lit. Blatt der a. K. Ztg., 1837, No. 69 f.), durch Ausraufung der fremden Federn — d. h. durch die Nachweisung, daß fast alle mit so großem Prunke zur Schau getragenen Citate aus allen möglichen Schriftstellern, fremdes, namentlich aus Lardner entwendetes Gut sind — die Krähe hergestellt. Auch übrigens ist diese Abhandlung ein merkwürdiges Stück Arbeit. Zuerst wird die Richtigkeit vieler andern durch die Profangeschichte controlirten Angaben des Lukas gezeigt: als ob, wer neunmal das Rechte trifft, nicht doch das zehntemal irren könnte; als ob nicht die meisten

Eine die Eltern Jesu als vorher schon in Bethlehem wohnhaft vorauszusetzen: da sie doch nach dem Andern erst durch ganz besondere Umstände dahin geführt werden. Sehen wir übrigens von diesem Differenzpunkte zwischen beiden Evangelisten für jetzt noch ab, da er erst später, wenn wir noch mehrere Data beisammen haben, seine Erledigung finden kann, und wenden uns zu einem Verstoße, welcher dem Lukas, wenn man ihn mit sich selbst und mit sonst bekannten Daten vergleicht, begegnet zu sein scheint. Dieß ist die Angabe, daß Jesu Eltern, welche sich sonst zu Nazaret aufgehalten, zu der Reise nach Bethlehem, wo Jesus geboren wurde, durch einen Census veranlaßt worden seien, den Augustus um die Zeit, als Quirinus Statthalter von Syrien war, habe vornehmen lassen (Luk. 2, 1 ff.).

Hier ist schon das schwierig, daß die von Augustus befohlene ἀπογραφὴ (d. h. Einschreibung der Namen und Vermögensanschlag zum Behuf der Besteurung) auf πᾶσαν τὴν οἰκουμένην bezogen wird (V. 1.). Dieser Ausdruck in seinem damals gewöhnlichen Sinne würde den orbis Romanus bezeichnen. Nun aber meldet kein älterer Schriftsteller etwas von einem solchen von August ausgeschriebenen Generalcensus, sondern nur von einzelnen, zu verschiedenen Zeiten angeordneten, Provinzialschatzungen ist die Rede. Daher soll nun auch Lukas durch das οἰκουμένη nicht nach seinem gewöhnlichen Sinne

---

von Tholuck beigebrachten Stellen auf weit spätere Zeit sich bezögen, über welche also Lukas leichter das Richtige wissen konnte; und als ob er nicht in Betreff des Lysanias und des Theudas ebenso wahrscheinlich, wie in Betreff der Schatzung, geirrt hätte. — Hierauf an die Stelle selbst herantretend, findet Tholuck nicht bloß eine, sondern — alle schon vorgeschlagenen Auskünfte denkbar: die Stelle kann ein Glossem sein; man kann aber auch πρώτη für πρότερα nehmen; oder fasse man es = πρῶτον, und dieses = demum; auch αὕτη statt αὕτη zu lesen, hindert nichts. Wie schlecht versteckt sich hier das Mißtrauen gegen jeden einzelnen dieser Auswege hinter den Schein des Vertrauens auf alle! — Einzelne Unrichtigkeiten und selbst Leichtfertigkeiten werden im Folgenden zur Sprache kommen.

die römische Welt, sondern nur das jüdische Land haben bezeichnen wollen. Für die Möglichkeit hievon werden sofort Beispiele angeführt, [2]) welche aber sämmtlich nichts beweisen; denn wenn sich auch nicht darthun ließe, daß in allen diesen Stellen, aus den LXX., dem Josephus und dem N. T., der Ausdruck in dem übertreibenden Sinne der Schriftsteller wirklich auf die ganze bekannte Erde sich bezieht: so wäre doch hier, wo von einem Befehle des römischen Imperator die Rede ist, *πᾶσα ἡ οἰκουμένη* nothwendig vom Gebiete desselben, dem orbis Romanus, zu verstehen. — Daher hat man sich neuerlich nach der entgegengesetzten Seite gewendet, und mit Berufung auf Savigny behauptet, es sei wirklich zu Augustus Zeit ein allgemeiner Census im Reiche vorgenommen worden. [3]) Dieß sagen zwar späte, christliche Schriftsteller geradezu: [4]) ihre Angaben werden aber nicht allein durch das Fehlen aller älteren Zeugnisse verdächtig; [5]) sondern auch durch die Thatsache, daß noch geraume Zeit nachher eine gleichmäßige Steuerverfassung im Reiche fehlte, [6]) widerlegt; endlich zum Theil durch ihre eigenen Worte als abhängig von Lukas erwiesen. [7]) — So soll denn Augustus wenigstens das Bestreben, das ganze Reich

---

[2]) Von Olshausen, Paulus, Kuinöl z. d. St.

[3]) Tholuck, S. 194 ff. Neander, S. 19.

[4]) Cassiodor. Variarum 3, 52. Isidor. Orig. 5, 36.

[5]) Von äußerster Nachlässigkeit zeugt es, sich hier auf das Ancyranische Monument zu berufen, welches für das Jahr d. St. 746 einen Census des ganzen Reichs enthalten soll (Osiander, S. 95). Denn wer diese Inschrift nachsieht, findet auf ihrer zweiten Tafel nur drei census *civium Romanorum*, welche auch Sueton (Octav. 27.) als census *populi*, und von welchen Dio Cassius 55, 13. wenigstens den einen ausdrücklich als *ἀπογραφὴ τῶν ἐν τῇ Ἰταλίᾳ κατοικούντων* bezeichnet. Vgl. auch Ideler, Chronol. 2, S. 339.

[6]) Nachgewiesen von Savigny selbst, Zeitschrift f. geschichtliche Rechtswissenschaft, 6. Bd., S. 350 f.

[7]) In der sein sollenden Beweisstelle aus Suidas finden sich die aus Lukas genommenen Worte: *αὕτη ἡ ἀπογραφὴ πρώτη ἐγένετο.*

mittelſt eines allgemeinen Cenſus gleichmäßig zu beſteuern, gehabt, und die Durchführung mit Einſchätzung einzelner Provinzen begonnen, die Fortſetzung und Vollendung aber ſeinen Nachfolgern überlaſſen haben.[8]) Allein geſetzt auch, das δόγμα des Evangeliſten laſſe ſich von einem bloßen Plane verſtehen, oder der unbeſtimmte Plan habe ſich, wie Hoffmann meint, in einem Reichsdecrete ausgeſprochen: ſo kann derſelbe eben in Judäa um die Zeit der Geburt Jeſu unmöglich durchgeführt worden ſein.

Nicht allein nach Matthäus nämlich iſt Jeſus noch einige Zeit vor dem Tode Herodes des Großen geboren, welcher nach Matth. 2, 19. erſt während des Aufenthalts Jeſu in Aegypten ſtarb; ſondern auch Lukas ſagt daſſelbe zwar nicht ausdrücklich, doch geht er, wo von der Ankündigung der Geburt des Täufers die Rede iſt (1, 5.), von den ἡμέραις Ἡρῴδου τοῦ βασιλέως aus, und ſechs Monate ſpäter läßt er die Geburt Jeſu verkündigt werden: ſo daß nach ihm Jeſus, wie Johannes, wenn nicht gleichfalls noch vor, ſo doch kurz nach dem Tode Herodes I. geboren iſt. Nach deſſen Tode aber fiel (Matth. 2, 22.) die Landſchaft Judäa ſeinem Sohn Archelaus zu, welcher nach nicht ganz zehnjähriger Regierung von Auguſtus abgeſetzt und verbannt wurde;[9]) worauf erſt Judäa zur römiſchen Provinz gemacht, von römiſchen Beamten verwaltet zu werden anfing.[10]) Nun müßte alſo der römiſche Cenſus, von welchem hier die Rede iſt, entweder noch unter Herodes d. Gr. ſelbſt, oder in der erſten Zeit des Archelaus gehalten worden ſein. Dieß iſt äußerſt unwahrſcheinlich: denn in ſolchen Ländern, welche noch nicht in formam provinciae redigirt waren, ſondern von regibus sociis verwaltet wurden, erhoben dieſe Fürſten die Steuern ſelbſt, und bezahlten den Römern einen Abtrag;[11]) ſo auch

---

[8]) Hoffmann, S. 231.

[9]) Joseph. Antiq. 17, 13, 2. B. j. 2, 7, 3.

[10]) Antiq. 17, 13, 5. 18, 1, 1. B. j. 2, 8, 1.

[11]) Vgl. Paulus, exeg. Handb. 1, a, S. 171. Winer, bibl. Realwörterbuch d. A. Abgaben.

in Judäa vor der Abſetzung des Archelaus. Man hat zwar Mehreres aufgeſucht, um wahrſcheinlich zu machen, daß Auguſtus ausnahmsweiſe ſchon unter Herodes einen Cenſus in Paläſtina angeordnet habe. Man macht darauf aufmerkſam, daß in dem breviarium imperii, welches Auguſtus hinterließ, auch die finanziellen Verhältniſſe des ganzen Reichs enthalten waren; und um dieſe für Paläſtina genau zu ermitteln, habe er vielleicht durch Herodes eine Aufzeichnung veranſtalten laſſen. [12]) Weiter beruft man ſich auf die Nachricht des Joſephus, daß aus Anlaß einer in dem Verhältniſſe des Herodes zu Auguſtus einmal eingetretenen Störung dieſer dem Erſteren gedroht habe, ihn von jetzt an den Untergebenen fühlen zu laſſen [13]); auf den Huldigungseid, welchen nach Joſephus noch zu Lebzeiten des Herodes die Juden dem Auguſtus haben leiſten müſſen, [14]) und darauf, daß Auguſtus, weil er im Sinne hatte, nach Herodes Tode ſeinen Söhnen die Gewalt zu beſchränken, gar wohl in deſſen letzten Jahren eine Schatzung könne angeordnet haben [15]). Aus der erſten Zeit nach dem Tode des

---

[12]) Tacit. Annal. 1, 11. Sueton. Octav. 101. Allein wenn in jener Schrift opes publicae continebantur: quantum civium sociorumque in armis; quot classes, regna, provinciae, tributa aut vectigalia, et necessitates ac largitiones: ſo konnten die Truppenzahl und die Summen, welche die jüdiſchen Fürſten zu präſtiren hatten, auch ohne eine römiſche Schatzung in ihrem Lande angegeben werden; für Judäa insbeſondere aber hatte Auguſtus den ſpäteren Quiriniſchen Cenſus vor ſich.

[13]) ὅτι, πάλαι χρώμενος αὐτῷ φίλῳ, νῦν ὑπηκόῳ χρήσεται. Joseph. Antiq. 16, 9, 3. Aber die Mißhelligkeit war lange vor dem Ende des Herodes wieder beigelegt, Joseph. Antiq. 16, 10, 9.

[14]) Ebendaſ. 17, 2, 4. παντὸς τοῦ Ἰουδαϊκοῦ βεβαιώσαντος δι' ὅρκων, ἢ μὴν εὐνοῆσαι Καίσαρι καὶ τοῖς βασιλέως πράγμασι. Daß dieſer Eid nicht mit einer demüthigenden Maßregel gegen Herodes verbunden, vielmehr in ſeinem Intereſſe veranſtaltet war, beweiſt die Leidenſchaft, mit welcher er die Phariſäer, die denſelben nicht mitſchwuren, beſtrafte.

[15]) Tholuck, S. 192 f. Allein — was gegen alle dieſe Annahmen gilt — der Aufſtand, den die ἀπογραφή nach des Archelaus Abſetzung erregte, beweiſt, daß dieß die erſte römiſche Maßregel dieſer Art in Judäa war.

Herodes aber kann sich der Umstand darzubieten scheinen, daß, während Archelaus in Angelegenheiten der Reichsnachfolge nach Rom gereist war, der römische Procurator Sabinus Jerusalem besetzt, und die Juden auf jede Weise bedrängt hatte. [16])

Einer ausführlichern Prüfung dieser, mehr oder weniger unhistorischen und willkürlichen Combinationen überhebt uns unser Evangelist durch den Zusatz, welchen er zu seiner ἀπογραφὴ macht, daß sie nämlich vorgenommen worden sei, ἡγεμονεύοντος τῆς Συρίας Κυρηνίου; denn von der Quiriniſchen Schatzung ist es nun urkundlich, daß sie nicht schon unter Herodes oder in der ersten Zeit des Archelaus stattfand, wohin auch nach Lukas die Geburt Jesu fällt. Quirinus nämlich war damals noch nicht Präses von Syrien, sondern diese Stelle bekleideten in den letzten Jahren des Herodes Sentius Saturninus und nach ihm Quintilius Varus; erst längere Zeit nach des Herodes Tode trat Quirinus die Verwaltung Syriens an. Daß dieser einen Census in Judäa vorgenommen, ist aus Josephus gewiß; [17]) welcher aber zugleich bemerkt, er sei zu dessen Vornahme geschickt worden, τῆς Ἀρχελάου χώρας εἰς ἐπαρχίαν περιγραφείσης, oder ὑποτελὴς προσνεμηθείσης τῇ Σύρων, [18]) also beiläufig zehn Jahre nach der Zeit, in welcher nach Lukas und Matthäus Jesus geboren sein müßte.

Doch auch diesen so unläugbar scheinenden Widerspruch des Lukas gegen die Geschichte haben die Erklärer auf verschiedene Weise lösen zu können geglaubt. Die Beherztesten dadurch, daß sie den ganzen zweiten Vers für eine schon frühzeitig in den Text gekommene Glosse erklärten. [19]) Andere durch Aenderung der Lesart, und zwar die Einen am nomen proprium, indem sie entweder nach Tertullians Vorgang,

---

16) Antiq. 17, 9, 3. 10, 1 ff. B. j. 2, 2, 2. Es war ihm aber nur um die festen Plätze und den Schatz des Herodes zu thun.

17) Antiq. 18, 1, 1.

18) Bell. jud. 2, 8, 1. 9, 1. Antiq. 17, 13, 5.

19) So z. B. Kuinöl, Comm. in Luc. p. 320.

welcher den Census geradezu dem Saturninus zuschreibt, [20]) den Namen von diesem, oder den von Quintilius, in den Text setzen. [21]) Die Andern nehmen bei den übrigen Worten Aenderungen und Zusätze vor: am leichtesten noch Paulus, welcher statt αὕτη αὐτὴ liest, und annimmt, schon unter Herodes I. habe Augustus aus den oben angegebenen Gründen die Anordnungen zu einem Census getroffen, und diese seien bereits so weit gediehen gewesen, um Jesu Eltern zu der Reise nach Bethlehem zu veranlassen; doch sei Augustus wieder begütigt worden, und so die Sache damals noch nicht durchgeführt, vielmehr αὐτὴ ἡ ἀπογραφὴ erst geraume Zeit später, unter Quirinus, gehalten worden. So unbedenklich diese Aenderung der Lesart, sofern sie die Buchstaben unverändert läßt, erscheint: so müßte sie doch, um zuläßig zu sein, im Zusammenhang der Stelle eine Stütze haben. Davon ist aber das Gegentheil der Fall. Denn wenn von einem Fürsten in dem einen Satze eine Anordnung berichtet wird, und im folgenden Satze die Ausführung: so ist doch an sich nicht wahrscheinlich, daß zwischen beide ein Zeitraum von zehn Jahren falle. Hauptsächlich aber hätte bei dieser Annahme der Evangelist V. 1. von der Anordnung, V. 2. von der zehn Jahre späteren Durchführung des Census, V. 3. aber, ohne dieß bemerklich zu machen, wieder von einer Reise zur Zeit der Anordnung desselben gesprochen: was gegen alle Möglichkeit einer vernünftigen Erzählung ist.

Solchen willkürlichen Conjecturen gegenüber sind immerhin diejenigen Versuche höher zu stellen, welche ohne dergleichen, auf dem reinen Wege der Auslegung, zurechtzukommen unternehmen. Freilich mit Einigen πρώτη in diesem Zusammenhange für πρότερα, ἡγεμονεύοντος K. aber nicht als absoluten, sondern als einen vom Comparativ regierten Genitiv zu nehmen, und

---

[20]) Adv. Marcion. 4, 19.

[21]) S. bei Winer, Realwörterbuch u. d. A. Quirinus.

ſo eine Schatzung vor der Quiriniſchen herauszudeuten,[22]) iſt grammatiſch nicht weniger gewaltſam, als nach πρώτη — πρὸ τῆς einzuſchieben,[23]) unkritiſch iſt. Ebenſowenig läßt ſich annehmen, daß ein ſchon unter Herodes gegebenes Vorſpiel des ſpäteren Quiriniſchen Cenſus, wobei aber Quirinus noch gar nicht thätig geweſen, etwa der ſchon erwähnte Huldigungseid, nachmals mit jenem unter Einem Namen zuſammengefaßt worden ſei. Um dieſe Benennung einigermaßen zu erklären, läßt man daher den Quirinus ſchon unter Herodes als außerordentlichen Steuercommiſſär nach Judäa geſendet werden:[24]) allein dieſe Deutung des ἡγεμονεύοντος wird durch den Zuſatz: Συρίας, unmöglich gemacht, mit welchem verbunden jener Ausdruck nur den Praeses Syriae bezeichnen kann.

Alſo zu der Zeit, in welcher Jeſus nach Matth. 2, 1. und Luk. 1, 5. 26. geboren iſt, kann unmöglich der Cenſus ſtattgefunden haben, von welchem Lukas 2, 1 f. ſpricht, und wenn jene Angaben richtig ſind, ſo muß dieſe nothwendig falſch ſein. Aber könnte es ſich nicht umgekehrt verhalten, und Jeſus erſt nach des Archelaus Verbannung, zur Zeit des Quiriniſchen Cenſus, geboren ſein? Abgeſehen auch von den Schwierigkeiten, in welche uns dieſe Annahme rückſichtlich der Chronologie des ſpäteren Lebens Jeſu verwickeln würde: ſo konnte ein römiſcher Cenſus nach des Archelaus Verbannung unmöglich Jeſu Eltern von dem galiläiſchen Nazaret in das judäiſche Bethlehem rufen. Denn nur Judäa und was ſonſt zum Antheil des Archelaus gehört hatte, wurde römiſche Provinz und dem Cenſus unterworfen; in Galiläa blieb Herodes Antipas als verbündeter Fürſt, und dieſem konnte kein in Nazaret Angeſeſſener zur Schatzung nach Bethlehem gezogen werden.[25])

---

[22]) Storr, opusc. acad. 3, S. 126 f. Süskind, vermiſchte Aufſätze, S. 63. Neueſtens Tholuck, S. 182 f.

[23]) Michaelis, Anm. z. d. St. und Einl. in d. N. T. 1, 71.

[24]) Münter, Stern der Weiſen, S. 88. Vgl. Hoffmann, S. 235.

[25]) Die Stelle Joseph. B. j. 2, 8, 1., wo von Judas dem Galiläer geſagt

Da hienach unser Schriftsteller, um eine Schatzung zu bekommen, die Verhältnisse sich so denkt, wie sie nach des Archelaus Absetzung waren; zugleich aber, um den Census auch für Galiläa gültig zu machen, das ungetheilte Reich, wie es unter Herodes d. Gr. war, voraussetzt: so setzt er offenbar Widersprechendes voraus; oder vielmehr, er hat überhaupt nur eine äußerst trübe Vorstellung von den Zeitverhältnissen, indem er ja überdieß, wie wir uns erinnern müssen, die Schatzung nicht bloß auf ganz Palästina, sondern selbst auf die ganze römische Welt, sich erstrecken läßt.

Indeß, mit diesen chronologischen Anstößen sind die Schwierigkeiten der Angabe des Lukas noch nicht erschöpft, sondern es liegen dergleichen auch noch in der Art, wie nach ihm die Schatzung vorgenommen worden sein soll. Es heißt nämlich erstens, der Schatzung wegen sei Joseph nach Bethlehem gereist, *διὰ τὸ εἶναι αὐτὸν ἐξ οἴκου καὶ πατριᾶς Δαβίδ*, und so Jeder *εἰς τὴν ἰδίαν πόλιν*, d. h. nach dem eben Erwähnten an den Ort, wo sein Geschlecht ursprünglich herstammte. Dieß nun,

---

wird, er habe nach der Absetzung des Archelaus der Schatzung wegen *τῆς ἐπιχωρίας* aufgewiegelt, beweist nicht so schnell, als Hoffmann (S. 234) meint, daß der Census sich auch über Galiläa erstreckt habe. Denn wenn Josephus in dem späteren, genaueren Werke, Antiq. 18, 1, 1., sagt: *παρῆν δὲ καὶ Κυρήνιος εἰς τὴν Ἰουδαίαν, προσθήκην τῆς Συρίας γενομένην, ἀποτιμησόμενός τε αὐτῶν τὰς οὐσίας καὶ ἀποδωσόμενος τὰ Ἀρχελάου χρήματα*: so ist der Census (der sich übrigens nach 17, 13, 5. auf ganz Syrien, so weit es römische Provinz war, erstreckte) unter den palästinensischen Landestheilen unverkennbar bloß auf Judäa bezogen. Vergleicht man nun überdieß die Darstellung des Aufstandes, Antiq. 18, 1, 1. 2, 1., wo Galiläa gar nicht mehr erwähnt wird, sondern Judas der Gaulanit heißt, und der nachgiebige Hoheprieſter in Jerusalem als *καταγελασθεὶς ὑπὸ τῆς πλήθους* bezeichnet ist: so muß man als den Schauplatz der Empörung offenbar Judäa denken, und entweder jenes *ἐπιχωρίας* des Bell. jud. im weiteren Sinne nehmen, oder voraussetzen, Judas habe zunächst die ohnehin unruhigen Galiläer durch die Aussicht auf einen auch ihnen vielleicht in Kurzem drohenden Census in Bewegung gebracht, von hier aber den Aufstand nach Judäa hinübergespielt.

daß Jeder in seinem Stammorte sich einschreiben lassen mußte, fand allerdings statt bei jüdischen Aufzeichnungen, weil bei den Juden die Familien- und Stamm-Verfassung die Grundlage des Staates bildete: die Römer hingegen pflegten den Census in den Wohnorten und Bezirkshauptstädten vorzunehmen, [26]) und schlossen sich an die Gebräuche der eroberten Länder nur insoweit an, als diese nicht ihren Zwecken entgegen liefen; was eben hier im höchsten Grade der Fall war, wenn zum Behufe des Census der Einzelne zum Theil, wie Joseph, in ganz entlegene Orte abgerufen wurde, wo seine Vermögensverhältnisse gar nicht bekannt, mithin seine Angaben nicht zu controliren waren. [27]) Eher ließe sich daher mit Schleiermacher annehmen, die wahre Veranlassung, welche die Eltern Jesu nach Bethlehem führte, sei eine priesterliche Aufzeichnung gewesen, welche aber der Evangelist mit der ihm vorzugsweise bekannten römischen unter Quirinus verwechselt habe. [28]) Allein, selbst dieß zugegeben, weicht der Widerspruch von dieser mißlichen Angabe des Lukas nicht. Er läßt mit Joseph auch die Maria eingeschrieben werden (V. 5.); da doch die Aufzeichnung nach jüdischer Sitte nur auf die Männer sich bezog. [29]) Es bliebe also wenigstens das unrichtig, daß Lukas auch der Maria zum Reisezwecke gibt, sich am Stammorte ihres Verlobten

---

[26]) S. die Stellen bei Wetstein und Paulus z. d. St.

[27]) Dieß weist Credner nach, a. a. O. S. 234.

[28]) Ueber den Lukas, S. 35 f.

[29]) Vgl. Paulus a. a. O. S. 179. Wenn aber nicht nach jüdischer, so war, sagt Tholuck, nach römischer Form des Census das Mitreisen der Maria unerläßlich; wofür er sich auf die von Lardner an die Hand gegebene Stelle aus Dionys Halicarnass. Antiq. Rom. 4, 14. beruft (S. 191). Für Leute wie Olshausen ist eine solche Angabe unbesehen richtig, und sie schreiben sie wörtlich nach (S 127). Wer nun aber die Stelle nachschlägt, der findet nichts, als die Verordnung des Servius Tullius, die Römer sollen sich einschreiben lassen, γυναῖκάς τε καὶ παῖδας — nicht etwa ἄγοντας, sondern bloß ὀνομάζοντας. Der mildeste Name für eine solche Art, auf Belegstellen sich zu berufen, ist Leichtfertigkeit.

einſchreiben zu laſſen; oder wenn man dieß mit Paulus durch eine gezwungene Conſtruction entfernt, ſo ſieht man nicht, was Maria bewegen konnte, in ihren damaligen Umſtänden eine ſolche Reiſe zu unternehmen, da ſie, will man nicht mit Olshauſen u. A. die Hypotheſe aus der Luft greifen, ſie ſei eine in Bethlehem begüterte Erbtochter geweſen, dort lediglich nichts zu ſchaffen hatte.

Unſer Verfaſſer freilich wußte gar wohl, was ſie dort zu thun hatte: nämlich, der Weiſſagung Micha 5, 1. gemäß, in der Davidsſtadt den Meſſias zu gebären. Da er nun von der Vorausſetzung ausging, daß Jeſu Eltern eigentlich zu Nazaret ihre Wohnung gehabt haben, ſo ſuchte er nach einem Hebel, um ſie für die Zeit der Geburt Jeſu nach Bethlehem in Bewegung zu ſetzen. Da bot ſich weit und breit nichts als die berühmte Schatzung dar; nach dieſer griff er um ſo unbedenklicher, je mehr ihm bei ſeiner dunkeln Vorſtellung von den Verhältniſſen jener Zeit die vielen Schwierigkeiten verborgen waren, welche in dieſer Combination liegen. Steht es ſo mit ſeiner Notiz: ſo wird man K. Ch. L. Schmidt Recht geben müſſen, wenn er ſagt, durch die Verſuche, die Angabe des Lukas von der ἀπογραφὴ mit der Chronologie in Einklang zu bringen, werde dem Berichterſtatter viel zu viel Ehre angethan: er habe die Maria nach Bethlehem hinüberſetzen wollen, und da habe ſich die liebe Zeit nach ſeinem Willen fügen müſſen. [30])

---

[30]) In Schmidt's Bibliothek für Kritik und Exegeſe, 3, 1. S. 124. Vgl. Kaiſer, bibl. Theol. 1, S. 230; Ammon, Fortbildung, 1, S. 196; Credner, Einleitung in d. N. T., 1, S. 155; de Wette, exeget. Handbuch z. d. St. Auffallend iſt, wie noch Sieffert (über den Urſprung des erſten Ev., S. 68 ff. 158 ff.) dem Matthäus zum Vorwurfe machen mag, von den beſondern Umſtänden nichts zu wiſſen, welche die Eltern Jeſu von Nazaret nach Bethlehem führten (vgl. dagegen Kern, über den Urſprung des Evang. Matthäi, Tüb. Zeitſchrift, 1834, 2, S. 115); nicht minder ſeltſam, daß Winer (b. Rw., 2, S. 350) gegen die Annahme eines parachroniſtiſchen Zurückdatirens der Quiriniſchen Schatzung von Seiten des Lukas ſich

Also weder einen festen Anhaltspunkt für die Chronologie der Geburt Jesu bekommen wir hier, noch auch einen Aufschluß über die Veranlassung, welche seine Geburt gerade in Bethlehem herbeiführte. Läßt sich — können wir jetzt schon sagen — kein anderer Grund beibringen, warum Jesus in Bethlehem soll geboren worden sein, als der von Lukas angegebene: so haben wir gar keine Bürgschaft, daß Bethlehem sein Geburtsort sei.

§. 33.

Nähere Umstände der Geburt Jesu sammt der Beschneidung.

Auf die einmal gewählte Grundlage, daß Maria und Joseph als fremde Reisende der Schatzung wegen nach Bethlehem gekommen seien, trägt die Erzählung des Lukas die weiteren Züge folgerecht auf. Wegen des durch die Schatzung verursachten Zusammenflusses vieler Fremden in Bethlehem haben jene beiden in der Herberge keinen Raum, und müssen sich bequemen, in einem Stalle sich einzurichten, wo Maria sofort ihres Erstgeborenen entbunden wird. [1]) Aber das auf Erden unter so unscheinbaren Umständen ins Dasein getretene Kind ist im Himmel hoch angesehen: ein Bote von da verkündet Hirten, welche nächtlich auf dem Feld ihre Heerden

---

darauf berufen mag, daß dieser nach A. G. 5, 37. jene Schatzung wohl gekannt habe: da doch eben diese Stelle durch die falsche Stellung des Theudas im Verhältniß zu Judas deutlich zeigt, daß der Verf. in der Chronologie dieser Zeiten keineswegs fest war.

[1]) Die dem Zusammenhang zuwiderlaufende Behauptung Hoffmann's im vorigen Stücke, Joseph habe nach Bethlehem nicht als in sein Stammort, sondern als seine Geburtsstadt reisen müssen, rächt sich jetzt schwer dadurch, daß er (sofern, seinem eigenen Geständnisse nach, S. 241., diese Annahme mit dem gänzlichen Mangel an Raum in der Stadt sich nicht verträgt) jetzt im offensten Widerspruche gegen den Text den Grund der Niederkunft im Stalle nicht in Mangel an Raum, sondern in der unerwartet schnell eingetretenen Noth der Entbindung suchen muß.

bewachen, die Geburt des Meſſias, und weist ſie auf das Kind in der Krippe hin, welches ſie, nachdem noch ein Chor himmliſcher Heerſchaaren mit einem Lobgeſang eingefallen, aufſuchen und finden (2, 6 — 20.).

Noch weiter haben die apokryphiſchen Evangelien und die Ueberlieferung bei den Kirchenvätern die Geburt Jeſu ausgeſchmückt. Als nach dem **Protevangelium Jacobi** [2]) Joſeph die Maria auf einem Eſel nach Bethlehem zur Schatzung führt, beginnt ſie in der Nähe der Stadt bald traurig bald freudig ſich zu gebärden, und gibt, hierüber befragt, die Auskunft, daß ſie (wie einſt in Rebekkas Leibe ſich zwei feindliche Nationen ſtießen, 1. Moſ. 25, 23.) zwei Völker, das eine weinend, das andere lachend, vor ſich ſehe; d. h. nach der einen Erklärung die zwei Theile von Israel, deren einem die Erſcheinung Jeſu (nach Luk. 2, 34.) εἰς πτῶσιν, dem andern εἰς ἀνάστασιν gereichen ſollte; nach der andern Deutung aber das Volk der Juden, welche Jeſum hernach verwarfen, und das der Heiden, welche ihn annahmen. [3]) Als bald darauf Maria — wie es nach dem Zuſammenhang und mehreren Leſearten ſcheint, noch außerhalb Bethlehems — von Geburtswehen befallen wird, bringt ſie Joſeph in eine am Wege liegende Höhle, wo ſie, während die ganze Natur feiernd ſtillſteht, von einer Lichtwolke verborgen, das Kind zur Welt bringt, und von herbeigerufenen Frauen auch nach der Entbindung noch als Jungfrau befunden wird. [4]) — Die Sage von der Geburt Jeſu in einer Höhle kennen ſchon Juſtin und Origenes [5]) und bringen ſie mit der Nachricht des Lukas, daß Jeſus in einer φάτνῃ niedergelegt worden ſei, ſo in Einklang, daß ſie in der Höhle eine

---

[2]) Cap. 17 ff. Vgl. Historia de nativ. Mariae et de infantia Servatoris c. 13.

[3]) Jene bei Fabricius, im Codex Apocryph. N. T. 1, S. 105, not. y.; dieſe in dem zuletzt angeführten Apocryphum a. a. O.

[4]) Dieß ſchon bei Ambroſius und Hieronymus; ſ. Gieſeler, K.G. 1., S. 516.

[5]) Jener Dial. c. Tryph. 78; dieſer c. Cels. 1, 51.

Krippe sich denken, worin ihnen auch manche Neuere beistimmen; während Andere lieber die Höhle selbst als φάτνη, in der Bedeutung von Futterstall, betrachten. [6]) Für die Geburt Jesu in der Höhle beruft sich Justin auf die Weissagung Jes. 33, 16: ἅτος (der Gerechte) οἰκήσει ἐν ὑψηλῷ σπηλαίῳ πέτρας ἰσχυρᾶς; [7]) wie die Historia de nativitate Mariae etc. für die Angabe, daß das am dritten Tage aus der Höhle in den Stall gebrachte Jesuskind vom Ochsen und Esel angebetet worden sei, auf Jes. 1, 3.: cognovit bos possessorem suum, et asinus praesepe domini sui. [8]) In mehreren namhaften Apokryphen fallen zwischen den geburtshelfenden Frauen und den Magiern die Hirten aus; doch finden sie sich z. B. in dem Evangelium infantiae arabicum, wo ihnen, als sie, zur Höhle gekommen, Freudenfeuer anzündeten, das himmlische Heer erscheint. [9])

Nehmen wir nun die von Lukas erzählten Umstände der Geburt Jesu in supranaturalem Sinne, so ergeben sich mehrere Schwierigkeiten. Zuerst läßt sich billig fragen, welchem Zwecke die Engelerscheinung dienen sollte? [10]) Die nächste Antwort ist: die Geburt Jesu bekannt zu machen. Aber sie wird ja durch dieselbe so wenig bekannt, daß in das so nahe gelegene Jerusalem erst später die Magier die erste Kunde von dem neugeborenen Judenkönig bringen, und überhaupt in der weiteren Geschichte keine Spur eines solchen Vorfalls bei der Geburt Jesu sich findet. Kann demnach der Zweck jener außerordentlichen Erscheinung nicht ihr Bekanntwerden in weiteren Kreisen gewesen sein, weil sonst Gott seinen Zweck verfehlt haben würde: so müßte man mit Schleiermacher annehmen, sie habe

---

[6]) Ersteres Heß, Geschichte Jesu, 1, S. 43; Olshausen z. d. St.; Letzteres Paulus, z. d. St.

[7]) A. a. O. No. 70 und 78.

[8]) Cap. 14.

[9]) Cap. 4, bei Thilo, S. 69.

[10]) S. Gabler im neuest. theol. Journal, 7, 4, S. 410.

nur in der unmittelbaren Wirkung auf die Hirten ſelber ihr Ziel gehabt. [11]) Dabei müßte man dann aber mit ebendemſelben vorausſetzen, dieſe Hirten ſeien, wie jener Simeon, von meſſianiſchen Erwartungen beſonders erfüllt geweſen, und dieſen ihren frommen Glauben habe Gott durch jene Erſcheinung belohnen und befeſtigen wollen. Aber weder von einer ſolchen Stimmung der Hirten berichtet die Erzählung irgend etwas, noch wird eine bleibende Wirkung auf dieſelben bemerklich gemacht; hauptſächlich aber erſcheint der ganzen Darſtellung zufolge nichts die Hirten Betreffendes als Zweck der Erſcheinung, ſondern lediglich die Verherrlichung und Bekanntmachung der Geburt Jeſu als des Meſſias. Da aber das Letztere, wie ſchon bemerkt, nicht erreicht wurde, das Erſtere aber rein für ſich, wie jedes leere Gepränge, kein gotteswürdiger Zweck iſt: ſo ſtellt dieſer Umſtand auch für ſich ſchon der ſupranaturaliſtiſchen Auffaſſung dieſer Geſchichte ein nicht unbedeutendes Hinderniß entgegen. Nimmt man nun hiezu die früher ausgeführten Bedenken gegen Erſcheinungen und Daſein von Engeln überhaupt: ſo iſt es ſehr begreiflich, daß auch bei dieſer Erzählung der Ausweg einer natürlichen Erklärung betreten worden iſt.

Dieſe iſt denn freilich in ihren erſten Verſuchen grob genug ausgefallen. So nahm Eck den ἄγγελος für einen Boten aus Bethlehem, welcher Licht bei ſich hatte, das den Hirten in die Augen fiel, und den Lobgeſang der Heerſchaaren als ein Freudengeſchrei mehrerer Begleiter dieſes Boten. [12]) Feiner und pragmatiſcher hat Paulus die Sache ausgeſponnen. Maria, welche in einer Hirtenfamilie zu Bethlehem gaſtfreundliche

---

[11]) Ueber den Lukas, S. 33. Vgl. Neander, L. J. Chr., S. 22.

[12]) In ſeinem Verſuch über die Wundergeſchichten des N. T., vergl. Gabler's neueſtes theolog. Journal, 7, 4, S. 411. Der Verf. der natürlichen Geſchichte des Propheten von Nazaret hat auch hier an den Wundern der N.T.lichen Erzählung nicht genug Stoff für ſeine Luſt zu natürlicher Erklärung, ſondern er unternimmt es, auch die Fabeln der Apokryphen auf ſeine Weiſe zurechtzulegen.

Aufnahme gefunden hatte, erzählte, voll Hoffnung, wie sie war, den Messias zu gebären, auch den Gliedern dieser Familie davon, welche als Bewohner der Davidsstadt nicht unempfänglich dafür sein konnten. Als daher in der Nacht diese Hirten auf dem Felde sich befinden, und eine feurige Lufterscheinung erblicken, wie sie nach Berichten von Reisenden in jener Gegend nicht ungewöhnlich sind: so deuten sie dieß als eine Gottesbotschaft, daß die fremde Frau in ihrem Futterstalle wirklich von dem Messias entbunden worden sei; und als die Lichterscheinung sich ausbreitet und hin und her bewegt, so sehen sie hierin lobpreisende Engelschaaren. Heimgekehrt, finden sie ihre Erwartung durch den Erfolg bestätigt, und stellen nun das, was nur sie selbst als Sinn und Bedeutung jener Erscheinung vorausgesetzt hatten, morgenländisch als wirkliche Worte derselben dar. [13])

Bei dieser Erklärung hängt Alles an der Voraussetzung, daß die Hirten schon vorher etwas von den Erwartungen der Maria, den Messias zu gebären, gewußt haben; denn ohne dieß, wie hätten sie dazu kommen sollen, die Naturerscheinung als ein Zeichen gerade von der Geburt des Messias in ihrem Stalle zu betrachten? eben jene Voraussetzung aber ist der vollkommenste Widerspruch gegen den evangelischen Bericht. Denn erstlich, daß ihnen der Stall zugehört habe, setzt dieser offenbar nicht voraus, wenn er, nachdem er die Entbindung der Maria in dem Stalle erzählt hat, zu den Hirten als zu etwas ganz Neuem und Fremdem, das mit jenem Stalle gar nicht zusammenhängt, in den Worten übergeht: *καὶ ποιμένες ἦσαν ἐν τῇ χώρᾳ τῇ αὐτῇ*, statt deren bei jener Erklärung doch wenigstens *οἱ δὲ ποιμένες κ. τ. λ.* stehen müßte; so wie dann auch das nicht ohne Andeutung hätte bleiben dürfen, daß die Hirten den Tag über in dem Stalle ab- und zugegangen, und erst mit

13) Exeg. Handb., 1, a, S. 180 ff. Wie Paulus eine äußere Naturerscheinung, so nimmt Matthäi, Synopse der vier Evangelien, S. 3, eine innere Engelanschauung an.

Anbruch der Nacht zum Hüten ausgezogen ſeien. Doch, auch dieſe Umſtände vorausgeſetzt, iſt es von Paulus folgewidrig, die Maria früher ſo ſchweigſam über ihre meſſianiſche Schwangerſchaft vorzuſtellen, daß ſie Anfangs ſelbſt dem Joſeph dieſelbe nicht entdecken will: nun aber mit Einem Male ſo geſchwätzig, daß ſie, kaum angekommen, vor fremden Leuten die ganze Geſchichte ihrer Erwartungen auskramt. Uebrigens widerſpricht die Annahme, daß die Hirten durch Maria ſelbſt ſchon vor ihrer Niederkunft von der Sache unterrichtet geweſen, auch dem weiteren Verfolg der Erzählung. Denn wie dieſe lautet, ſo bekommen die Hirten durch den erſcheinenden Engel die erſte Kunde von der Geburt des σωτὴρ, und zum Zeichen der Wahrheit dieſer Kunde ſoll ihnen das neugeborne Kind in der Krippe dienen; hätten ſie bereits durch Maria etwas von dem nächſtens zu gebärenden Meſſias gewußt: ſo wäre ihnen ſchon die Lichterſcheinung ein σημεῖον für jene Ausſage der Maria, und nicht erſt das Finden des Kindes ein Zeichen für die Wahrhaftigkeit der Erſcheinung geweſen. Endlich dürfen wir unſern bisherigen Unterſuchungen wohl ſo viel vertrauen, um hier zu fragen, woher denn der Maria, wenn doch weder eine wundervolle Verkündigung, noch eine übernatürliche Empfängniß ſtattgefunden hatte, die feſte Hoffnung, den Meſſias zu gebären, hätte kommen ſollen?

Dieſer nach allen Seiten ſo ſchwierigen natürlichen Erklärung gegenüber kündigte Bauer eine mythiſche Auffaſſung an; [14]) kam aber in der That keinen Schritt über die natürliche Deutung hinaus, ſondern wiederholte Zug für Zug die Paulus'ſche Auslegung. Mit Recht ſetzte Gabler an dieſer gemiſchtmythiſchen Erklärung aus, daß ſie, wie die natürliche, zu viel Unwahrſcheinliches häufe: einfacher erſcheine Alles bei Annahme eines reinen, dogmatiſchen Mythus; wodurch zugleich mehr Harmonie in dieſe chriſtliche Urgeſchichte komme, deren bisherige Stücke ja ebenfalls als reine Mythen haben ausgelegt werden

14) Hebräiſche Mythologie, 2. Thl. S. 223 ff.

müssen. [15]) Demgemäß erklärt nun Gabler die Erzählung aus der Zeitvorstellung, bei der Geburt des Messias müssen wohl Engel geschäftig sein. Nun habe man gewußt, daß Maria in einer Hirtenwohnung entbunden worden war: diesen guten Hirten, habe man also geschlossen, müssen die Engel sogleich die Botschaft gebracht haben, daß der Messias in ihrem Stalle geboren sei, und die Engel, die ja immer Gott preisen, müssen auch hier einen Lobgesang angestimmt haben. Anders, meint Gabler, konnte sich ein Judenchrist die Geburt Jesu, wenn er einige Data von derselben wußte, unmöglich denken, als sie hier gemalt ist. [16])

Auf merkwürdige Weise zeigt diese Gabler'sche Erklärung, wie schwer es hält, sich von der natürlichen Erklärungsweise völlig loszuwinden, und ganz zu der mythischen zu erheben; denn während der genannte Theologe ganz schon auf mythischen Boden getreten zu sein meint, steht er doch mit einem Fuße noch auf dem der natürlichen Auslegung. Einen Zug nämlich aus dem Berichte des Lukas nimmt er als geschichtlich hin, welchen sein Zusammenhang mit ungeschichtlichen Angaben und seine Angemessenheit an den Geist der urchristlichen Sage zu deutlich als bloß mythischen bezeichnet: nämlich, daß Jesus wirklich in einer Hirtenwohnung geboren sei; und eine Voraussetzung nimmt er aus der natürlichen Erklärungsweise auf, welche die mythische gar nicht dem Texte aufzudringen braucht: daß die Hirten, welchen angeblich die Engel erschienen, Eigenthümer des Stalles gewesen sein sollen, in welchem Maria entbunden wurde. Was das Erste betrifft, mit welchem das Andere von selbst hinfällt, so beruht es auf derselben Maschinerie, durch welche Lukas mittelst der Schatzung die Eltern Jesu von Nazaret nach Bethlehem in Bewegung setzt. Nun wissen wir aber, wie es mit dieser Schatzung steht:

---

15) Recension von Bauer's hebr. Mythologie in Gabler's Journal für auserlesene theol. Literatur, 2, 1, S. 58 f.

16) Neuestes theol. Journal, 7, 4, S. 412 f.

sie fällt ohne Rettung vor der Kritik dahin, und mit ihr das lediglich auf sie gebaute Datum, daß Jesus in einem Hirtenstalle geboren worden. Denn waren Jesu Eltern zu Bethlehem nicht fremd, und kamen sie nicht gerade bei einem großen Zusammenflusse von Fremden, wie er aus Gelegenheit eines Census stattfinden konnte, dahin: so ist kein Anlaß mehr dazu vorhanden, daß Maria einen Stall zum Orte ihrer Entbindung nehmen mußte. Aber ebenso stimmt andererseits der Zug, daß Jesus in einem Stalle geboren, und zuerst von Hirten begrüßt worden sein soll, mit dem Geist der alten Sage so ganz überein, daß es klar ist, wie sie veranlaßt sein konnte, ihn rein zu erdichten. Schon Theophylakt deutet dieß richtig an, wenn er sagt, nicht zu Jerusalem den Pharisäern und Schriftgelehrten, welche aller Bosheit voll waren, sei der Engel erschienen, sondern auf dem Felde den Hirten, wegen ihres einfachen, arglosen Wesens, und weil sie durch ihre Lebensweise Nachfolger der alten Patriarchen gewesen seien.[17]) Auf dem Felde bei den Heerden hatte auch Moses die himmlische Erscheinung (2. Mos. 3, 1 ff.), und den Ahnherrn des Messias, David, hatte Gott, nach Ps. 78, 70 f. (vgl. 1. Sam. 16, 11.), aus den Hürden (bei Bethlehem) genommen, um sein Volk zu weiden. Ueberhaupt läßt der Mythus der alten Welt Landleuten[18]) und Hirten[19]) am liebsten Gotteserscheinungen zu Theil werden; die Göttersöhne und großen Männer werden häufig unter Hirten erzogen.[20]) In demselben Geiste der alten Sage ist auch die apokryphische Nachricht gedichtet, daß Jesus in einer Höhe geboren sei; wodurch man an die Geburtshöhle des Zeus und anderer Götter erinnert wird,[21]) wenn auch gleich die mißverstandene Stelle Jes. 33, 16. die nächste

---

17) In Luc. 2. Bei Suicer, 2, p. 789 f.

18) Servius ad Virg. Ecl. 10, 26.

19) Liban. progymn. p. 138, bei Wetstein, S. 662.

20) So Cyrus, nach Herod. 1, 110 ff. Romulus, nach Liv. 1, 4.

21) S. die Stellen bei Wetstein, p. 660 f.

Veranlassung dieses Zuges gewesen sein mag.[22]) Die Nacht ferner, in welche die Scene verlegt wird — wenn man nicht an rabbinische Vorstellungen denken will, nach welchen, wie die Erlösung aus Aegypten, so auch die durch den Messias bei Nacht vor sich gehen sollte[23]) — bildet den dunkeln Hintergrund, auf dem sich die erscheinende δόξα Κυρίε um so glänzender ausnimmt, welche, wie sie die Geburt des Moses verherrlicht haben sollte,[24]) so auch bei der seines höheren Nachbildes, des Messias, nicht fehlen konnte.

Einen Gegner hat die mythische Auffassung dieses Abschnitts namentlich in Schleiermacher gefunden.[25]) Zwar, wenn er es unwahrscheinlich findet, daß dieser Anfang von Luc. 2. eine Fortsetzung des Vorigen, und von demselben Verfasser mit diesem sei, weil die mehrfache Veranlassung, sich in lyrischen Ergüssen auszubreiten, wie z. B. bei der lobpreisenden Umkehr der Hirten, V. 20., hier gar nicht so, wie im ersten Kapitel, benützt werde: so kann man ihm hierin wohl etwa beistimmen; wenn er aber daraus weiter folgert, daß dieser Erzählung auch nicht ein vorwiegend dichterisches Gepräge zugeschrieben werden dürfe, indem dieses nothwendig mehr Lyrisches herbeigeführt haben würde: so beweist dieß nur, daß Schleiermacher den Begriff derjenigen Poesie, von welcher es sich hier handelt, nämlich der Poesie des Mythus, nicht gehörig erfaßt hat. Die mythische Poesie ist mit Einem Worte eine objective: sie legt das Dichterische in den Stoff der Erzählung, und kann daher in ganz schlichter Form, ohne allen Aufwand lyrischer Ergießungen, erscheinen; welche letzteren vielmehr nur die spätere Zuthat einer subjectiven, mehr bewußt und künst-

---

[22]) Dieß ist die Ansicht Thilo's, Codex Apocr. N. T. 1, p. 383, not.

[23]) S. Schöttgen, a. a O. 2, S. 531.

[24]) Sota, 1, 48: Sapientes nostri perhibent, circa horam nativitatis Mosis totam domum repletam fuisse luce (Wetstein).

[25]) Ueber den Lukas, S. 29 f. Ihm schließt sich jetzt u. A. Neander an, L. J. Ch., S. 21 f.

leriſch ausgeübten Poeſie ſind. [26]) Allerdings alſo haben wir, wie es ſcheint, dieſe jetzt folgenden Abſchnitte mehr in der urſprünglichen Form der Sage: während die Erzählungen des erſten Kapitels bei Lukas mehr das Gepräge der Umarbeitung durch ein dichtendes Individuum tragen; aber von geſchichtlicher Wahrheit iſt deßwegen dennoch hier ebenſowenig als dort etwas zu ſuchen. Daher kann es auch nur als Spielerei des Scharfſinns angeſehen werden, wenn Schleiermacher weiterhin ſogar die Quelle auszumitteln ſich anheiſchig macht, aus welcher dieſe Erzählung in das Lukasevangelium gekommen ſein möge. Daß er als dieſe Quelle nicht die Maria annehmen will, obgleich in der Bemerkung V. 19., ſie habe alle dieſe Reden im Herzen bewahrt, eine Berufung auf ſie gefunden werden könnte, daran hat er zwar um ſo mehr Recht, als jene Bemerkung (worauf Schleiermacher keine Rückſicht nimmt) nur eine aus der Geſchichte Jakobs und Joſephs herübergenommene Phraſe iſt. Wie nämlich die Erzählung der Geneſis von Jakob, als Vater jenes Wunderkindes, berichtet, daß er, wenn Joſeph von ſeinen vorbedeutenden Träumen erzählte, und die Brüder ihn deßwegen beneideten, deſſen Reden nachdenklich im Herzen bewahrt habe: ſo gibt nun die Erzählung bei Lukas der Maria zu dem Außerordentlichen, was ſich mit ihrem Kinde zutrug, hier und unten 2, 51. die ſchickliche Stellung, daß ſie, während die Uebrigen in laute Bewunderung ausbrachen, was ſie ſah und hörte, nachdenklich in ſich aufgenommen und bei ſich überdacht habe. [27])

---

[26]) Vgl. de Wette, Kritik der moſaiſchen Geſchichte, S. 116; George, Mythus u Sage, S. 33 f.

[27]) Man vergleiche:

1. Moſ. 37, 11 (LXX.):
Ἐζήλωσαν δὲ αὐτὸν οἱ ἀδελφοὶ αὐτοῦ· ὁ δὲ πατὴρ αὐτοῦ διετήρησε τὸ ῥῆμα. Und dazu die Rabbinen, bei Schöttgen, horae, 1, 262.

Luc. 2, 18 f:
καὶ πάντες οἱ ἀκούσαντες ἐθαύμασαν. — — ἡ δὲ Μαριὰμ πάντα συνετήρει τὰ ῥήματα ταῦτα, συμβάλλουσα ἐν τῇ καρδίᾳ αὐτῆς. 2, 51:
καὶ ἡ μήτηρ αὐτοῦ διετήρει πάντα τὰ ῥήματα ταῦτα ἐν τῇ καρδίᾳ αὐτῆς.

Wenn nun aber der genannte Theologe statt der Maria die Hirten als Quelle unserer Erzählung bezeichnet, weil Alles aus dem Standpunkte nicht von jener, sondern von diesen erzählt sei: so ist es vielmehr aus dem Gesichtspunkte der Sage erzählt, welche gleicherweise über beiden steht. Wenn Schleiermacher es unmöglich findet, daß diese Erzählung eine aus Nichts zusammengeballte Luftblase sei: so muß er unter dem Nichts die jüdischen und urchristlichen Ideen von Bethlehem als dem nothwendigen Geburtsorte des Messias, von dem Hirtenstande als dem des Verkehrs mit dem Himmel besonders gewürdigten, und von den Engeln als den Vermittlern dieses Verkehrs, verstehen; Vorstellungen, welche wir unsererseits unmöglich so gering anschlagen, sondern uns wohl denken können, wie sich aus denselben etwas, wie unsere Erzählung hier, gestalten mochte. Endlich, wenn er eine zufällige oder absichtliche Dichtung hier deßwegen undenkbar findet, weil die Christen jener Gegend so leicht die Maria oder die Jünger über die Sache haben befragen können: so ist dieß doch zu sehr im Style der alten Apologetik geredet, und setzt die in der Einleitung besprochene Ubiquität jener Personen voraus, welche doch unmöglich an allen Orten berichtigend zugegen sein konnten, wo eine Neigung zu christlicher Sagenbildung sich regte.

Die Notiz von der Beschneidung Jesu, Luc. 2, 21., rührt offenbar von einem solchen her, welcher, ohne von dieser Scene wirkliche Nachricht zu haben, nur in Gemäßheit der jüdischen Sitte für gewiß annahm, daß dieselbe am achten Tage nach der Geburt in gewöhnlicher Weise stattgefunden, und nun, wie Paulus Phil. 3, 5. durch das *περιτομῇ ὀκταήμερος* für sich thut, auch diesen Moment im Leben eines israelitischen Knaben an Jesu bemerklich machen wollte. [28]) Dabei ist der Contrast auffallend zwischen der ausführlichen Benützung

[28]) Etwa „möglichen Einwürfen der Juden vorsichtig begegnend"? (Ammon, Fortbildung, 1, S. 217.)

und Ausmalung desselben Punktes im Leben des Johannes (1, 59 ff.), und der Trockenheit und Kürze, mit welcher derselbe hier in Bezug auf Jesum behandelt ist; worin man mit Schleiermacher ein Zeichen finden kann, daß wenigstens hier der Verfasser von Kap. 1. nicht mehr der Concipient ist. Bei diesem Stande der Sache erfahren auch wir für unsern Zweck aus dieser Angabe nichts, als was wir schon wissen konnten, nur noch nicht ausdrücklich zu bemerken Gelegenheit hatten: daß nämlich die angebliche Bestimmung des Namens Jesu schon vor seiner Geburt auch nur zu der mythischen Einkleidung der Erzählung gehöre. Wenn nämlich in unserem Verse gesagt wird, der Name Jesus sei κληθὲν ὑπὸ τοῦ ἀγγέλου πρὸ τοῦ συλλημφθῆναι αὐτὸν ἐν τῇ κοιλίᾳ: so ist das hierauf gelegte Gewicht ein deutliches Zeichen, daß diesem Zuge der Erzählung ein dogmatisches Interesse zum Grunde liegt; welches denn kein anderes sein wird, als dasjenige, um dessenwillen im A. T. die Namen eines Isaak und Ismael, im Neuen der des Johannes, vor der Geburt der betreffenden Kinder den Eltern geoffenbart werden, und weßwegen die Rabbinen insbesondere auch vom Namen des Messias ein Gleiches erwarteten. [29]) Gewiß waren es also vielmehr ganz natürliche Gründe, welche die Eltern Jesu bewogen, ihm diesen, unter ihren Volksgenossen sehr gewöhnlichen Namen (יֵשׁוּעַ, abgekürzt aus יְהוֹשֻׁעַ, d. h. ὁ Κύριος σωτηρία) zu geben; weil aber dieser Name mit seinem später gewählten Berufe als Messias und σωτὴρ auf bedeutsame Weise zusammentraf, ein Zusammentreffen, das man unmöglich als Werk des Zufalls betrachten

---

[29]) Pirke R. Elieser, 33: Sex hominum nomina dicta sunt, antequam nascerentur: Isaaci nempe, Ismaëlis, Mosis, Salomonis, Josiae et nomen regis Messiae (Vergl Beresch. rabba 1, 3, 3, bei Schöttgen, 2, S. 436). War hierunter ursprünglich auch nur der Amtsname, משיח verstanden: so mußte man doch, sobald eine wirkliche Person als Messias anerkannt war, an deren Eigennamen denken (gegen Hoffmann, S. 247, dem Osiander nachspricht, S. 103).

zu können glaubte, und weil es überhaupt schicklicher schien, den Namen des Messias durch göttlichen Rathschluß, als durch menschliche Willkür, bestimmt werden zu lassen: so wurde die Festsetzung desselben dem Engel übertragen, der ohnehin die Empfängniß Jesu anzukündigen hatte.

§. 34.

Die Magier und ihr Stern, die Flucht nach Aegypten und der bethlehemitische Kindermord. Kritik der supranaturalistischen Ansicht.

Mit der bisher betrachteten Erzählung des Lukas über den Eintritt des neugeborenen Messias in die Welt läuft bei Matthäus eine ziemlich verschiedene doch parallel (2, 1. ff.). Auch sie nämlich hat zum Zwecke, die feierliche Einführung des messianischen Kindes, die erste, vom Himmel selbst übernommene, Bekanntmachung seiner Geburt, und seine erste Aufnahme bei den Menschen zu beschreiben. [1]) Nach beiden Erzählungen macht eine himmlische Erscheinung auf den neugeborenen Messias aufmerksam, welche nach Lukas ein Engel im Lichtglanze, nach Matthäus ein Stern ist. Gemäß der Verschiedenheit des Zeichens sind auch die Subjecte, welchen es erscheint, verschieden: dort einfache Hirten, zu welchen der Engel spricht; hier morgenländische Magier, welche das stumme Zeichen sich selbst zu deuten wissen. Beide Theile werden nach Bethlehem gewiesen: die Hirten durch die Worte des Engels selbst, die Magier nach eingezogener Erkundigung in Jerusalem; und beide huldigen dem Kinde: die armen Hirten durch Lobgesänge, die sie anstimmen, die Magier durch kostbare Geschenke aus ihrer Heimath. Aber von hier an beginnen die beiden Erzählungen sich bedeutender von einander zu entfernen. Bei Lukas geht Alles heiter aus: die Hirten kehren freudig wieder um, und dem Kinde geschieht

1) Vgl. Schneckenburger, über den Ursprung des ersten kanonischen Evangeliums, S. 69 ff.

kein Leid, ſondern es kann zur gehörigen Zeit im Tempel dargeſtellt werden, und wächſt ſofort im Frieden auf: bei Matthäus hingegen nimmt die Sache eine tragiſche Wendung: da veranlaßt die Nachfrage der Magier in Jeruſalem nach dem neugeborenen Judenkönig einen Mordbefehl des Herodes gegen die Kinder zu Bethlehem, welchem das Jeſuskind nur durch ſchleunige Flucht in das benachbarte Aegypten entzogen wird, von wo es mit den Eltern erſt nach des Herodes Tode wieder in das heilige Land zurückkehrt.

Wir haben alſo hier eine doppelte Einführung des meſſiaſchen Kindes, welche wir ſo ſtellen könnten, daß die eine, durch den Engel, bei Lukas, die Geburt des Meſſias der nächſten Nähe, die andre, durch den Stern, bei Matthäus, dieſelbe der weiten Ferne habe ankündigen ſollen. Allein, da nach Matthäus die Geburt Jeſu erſt durch den Stern auch in der nächſten Nähe, in Jeruſalem, bekannt wird: ſo kann, wenn dieſe Erzählung hiſtoriſch iſt, jene andre bei Lukas, nach welcher die Hirten, was ihnen als Sache des ganzen Volks verkündigt war (V. 10.), mit Preis gegen Gott weiter erzählten (V. 17. 20.), unmöglich richtig ſein; ſo wie umgekehrt, wenn wirklich nach Lukas die Geburt Jeſu durch einen Engel mittelſt der Hirten der Gegend von Bethlehem bekannt gemacht worden war, es irrig ſein muß, daß Matthäus erſt ſpäter durch die Magier die erſte Kunde davon in das nur 2 — 3 Stunden von Bethlehem entfernte Jeruſalem gelangen läßt. Da wir nun aber die Erzählung des Lukas von der den Hirten geſchehenen Verkündigung an mehreren Merkmalen als ungeſchichtlich erkannt haben: ſo bliebe inſofern für die des Matthäus unverkümmerter Raum, und es iſt ſonach ihre Glaubwürdigkeit aus inneren Gründen zu unterſuchen.

Unſere Erzählung beginnt ganz ſo, wie wenn es ſich von ſelbſt verſtünde, daß Aſtrologen einen die Geburt des Meſſias ankündigenden Stern als ſolchen zu erkennen vermögen. Könnten wir hiebei zunächſt uns darüber wundern, wie heidniſche Magier aus dem Orient etwas von einem jüdiſchen König

wissen konnten, dem sie eine religiöse Verehrung darzubringen hätten: so wollen wir uns hierüber mit der Notiz, daß 70 Jahre später im Orient die Erwartung eines Weltherrschers aus dem jüdischen Volke verbreitet war, [2]) beruhigen, um auf das Bedenklichere zu kommen, daß es ja nach dieser Erzählung scheint, als hätte die Astrologie Recht mit der Behauptung, daß die Geburt großer Männer und bedeutende Veränderungen der menschlichen Verhältnisse durch siderische Erscheinungen angezeigt werden; eine Meinung, welche längst in das Gebiet des Aberglaubens verwiesen ist. Man müßte also zu erklären suchen, wie jene trügerische Kunst in diesem einzelnen Falle Recht haben konnte: ohne daß jedoch auf andere Fälle daraus geschlossen werden dürfte. Das Nächste für den orthodoxen Standpunkt wäre, daß man sich auf eine außerordentliche Veranstaltung Gottes beriefe, welcher sich dießmal, um die fernen Magier zu Jesu herbeizuziehen, ihren astrologischen Vorstellungen anbequemt, und den von ihnen erwarteten Stern habe erscheinen lassen. Aber mit dieser Auskunft verwickelt man sich in einen bedenklichen Handel. Denn ein solches Zusammentreffen des merkwürdigsten Erfolgs mit der astrologischen Prognose mußte nicht nur jene Magier selbst und ihre Landsleute, sondern auch die Juden und Christen, welche von der Sache erfuhren, in dem Vertrauen zu jener trügerischen Wissenschaft bestärken, und dadurch unberechenbaren Irrthum und Schaden stiften. Ist es also nicht gerathen, eine außerordentliche Veranstaltung Gottes hier einzumischen, [3])

---

[2]) Joseph. B. J. 6, 6, 4. (Olshausen citirt hier, aus Mißverstand eines gleichfalls irrigen Kuinöl'schen Citats, Kapitel, in denen nicht nur von dem Obigen nichts steht, sondern die selbst gar nicht existiren); Tacit. histor. 5, 13; Sueton. Vespas. 4. Was uns aus der Zeit der Geburt Christi aufbehalten ist, bezieht sich nur unbestimmt auf einen Weltherrscher überhaupt. Vgl. Virgil. Eclog. 4; Sueton. Octav. 94.

[3]) Nur einer sogenannten unmittelbaren göttlichen Einwirkung wird es hier unangemessen gefunden, unausbleiblich den Aberglauben zu

und will man doch auch nicht annehmen, daß nach dem ordentlichen Naturlaufe mit bedeutenden irdischen Ereignissen Veränderungen am Sternenhimmel zusammenzutreffen pflegen: so müßte man nur auf ein zufälliges Zusammentreffen in diesem einzelnen Falle sich berufen; womit aber, wie immer durch Berufung auf den Zufall, theils nichts gesagt, theils der supranaturalistische Standpunkt verlassen ist.

Doch nicht allein die falsche Kunst der Astrologen wird bei der orthodoxen Auffassung dieses Berichtes bestätigt, sondern auch eine falsche Auslegung einer Prophetenstelle. Denn wie die Magier, ihrem Sterne folgend, richtig gehen: so geben die Hohenpriester und Schriftgelehrten in Jerusalem, welche Herodes auf die Nachricht von der Ankunft und Absicht der Magier zu sich beruft und nach dem Geburtsorte des Judenkönigs fragt, der Stelle Micha 5, 1. die Deutung, der Messias müsse in Bethlehem geboren werden (V. 5. f.), und dieser Deutung entspricht der Erfolg. Das war aber doch nur eine Auslegung in der bekannten rabbinischen Weise, die Worte zu pressen. Denn abgesehen davon, ob unter dem מוֹשֵׁל in der angeführten Stelle der Messias verstanden werden darf oder nicht, so bezeichnet doch nach dem ganzen Zusammenhange das Ausgehen des erwarteten Herrschers aus Bethlehem nicht eben ein Geborenwerden an diesem Orte, sondern nur die Abstammung von dem Davidischen Geschlechte, dessen alter Stammort Bethlehem war. [4]) Sind also die Magier durch die rabbinische Exegese des Orakels richtig geführt worden: so hat eine falsche Auslegung dießmal das Wahre getroffen; entweder durch anbequemende Veranstaltung Gottes, oder durch Zufall: worüber wie oben zu urtheilen ist.

---

günstigen: in der mittelbaren, welche die Mitwirkung der Menschen in sich schließt, geht freilich Wahres und Irriges durcheinander. Beides verwechselt Neander, L. J. Ch., S. 29.

[4]) Paulus und de Wette, exeg. Handb., z. d. St.

Nach dem angegebenen Responsum des Synedriums beruft nun Herodes die Magier, und seine erste Frage ist nach der Zeit, wann ihnen der Stern erschienen sei (V. 7.). Wozu brauchte er dieß zu erfahren? [5]) Der 16te Vers sagt es uns: nämlich um das Alter des messianischen Kindes darnach zu ermessen, und also zu wissen, wie weit herauf im Alter er die Kinder in Bethlehem umbringen lassen müsse, um unter ihnen auch das durch den Stern angezeigte zu treffen. Allein diesen Plan, durch Ermordung aller Kinder bis zu einem gewissen Alter das ihm fatale mitzutreffen, faßte ja Herodes erst, nachdem die Magier nicht, wie er gehofft hatte, zu ihm nach Jerusalem zurückgekommen waren; eine Täuschung, welche, wie aus seinem gewaltigen Zorn über dieselbe (V. 16.) erhellt, Herodes keineswegs vorausberechnet hatte. Vorher war nach V. 8. seine Absicht, sich durch die wiederkehrenden Magier das Kind, dessen Wohnung und übrige Verhältnisse, so genau beschreiben zu lassen, daß er es nachher nicht verfehlen, und ohne andere mitzumorden, aus dem Wege räumen lassen könnte. Erst als die Magier ausblieben, war er zu jener andern Maßregel veranlaßt, zu deren Behuf er die Zeit, wann der Stern erschienen war, wissen mußte. [6]) Wie glücklich daher für ihn, daß er, auch ohne noch jenen Plan zu haben, doch gleich Anfangs nach dieser Zeit sich erkundigte; aber auch wie unbegreiflich, daß er dieses, was ihm bei seinem ersten Plane Nebensache war, gleich zu seiner ersten Frage (*καλέσας — ἠκρίβωσε κ. τ. λ.* V. 7.) und zur Hauptangelegenheit machte.

Das Zweite, was Herodes mit den Magiern verhandelt,

---

[5]) Nach Hoffmann (S. 256 f.) deßwegen, um durch Befragung seiner eigenen Astrologen, ob sie den Stern gleichfalls gesehen hätten, die Aussage der Magier zu controliren. Nicht bloß ohne Unterstützung im Text, sondern geradezu gegen denselben, welchem zufolge Herodes den Magiern von vorne herein mit Schrecken glaubt.

[6]) Treffend Fritzsche z. d. St.: — comperto, *quasi magos non ad se redituros statim scivisset*, orti sideris tempore etc.

ist, daß er ihnen aufträgt, alles das königliche Kind Betreffende genau zu erkunden und ihm bei ihrer Rückkehr zu melden, damit auch er hingehen und dem Kinde seine Verehrung bezeigen, d. h. nach dem wahren Sinn, es sicher ermorden lassen könnte (V. 8.). Daß eine solche Einleitung der Sache von dem schlauen Herodes schwer zu begreifen sei, ist längst bemerkt worden. [7]) Konnte er auch durch die freundliche Maske, die er vornahm, die Magier für sich etwa zu täuschen hoffen: so mußte er doch nothwendig voraussehen, daß Andere sie auf seine wahrscheinlich üblen Absichten mit dem Kinde aufmerksam machen, und von der Rückkehr zu ihm abhalten würden. Von den Eltern des Kindes konnte er vermuthen, daß sie, wenn sie von seinem gefährlichen Interesse an demselben hörten, es durch Flucht in Sicherheit bringen würden; so wie endlich von denjenigen, welche in Bethlehem und der Umgegend messianische Erwartungen hegten, daß sie durch die Ankunft der Magier nicht wenig in denselben bestärkt werden müßten. Aus allen diesen Gründen mußte Herodes entweder die Magier in Jerusalem aufhalten, [8]) und indessen durch geheime Abgesandte das in dem kleinen Bethlehem leicht zu erfragende Kind, an welches sich so besondre Hoffnungen knüpften, aus dem Wege räumen lassen; oder er mußte den Magiern Begleiter mitgeben, welche das Kind, sobald es von jenen aufgefunden wäre, auf die sicherste Weise um das Leben brächten. Auch Olshausen findet diese Bemerkungen nicht ganz grundlos, und weiß sich gegen dieselben in letzter Instanz nur darauf zu berufen, daß in der Geschichte aller Zeiten unbegreifliche Vergeßlichkeiten vorkommen, welche eben nur zeigen, daß eine höhere Hand die

---

7) K. Ch. L. Schmidt, exeg. Beiträge, I, S. 150 f. Vgl. Fritzsche und de Wette z. d. St.

8) Eine solche Verletzung des Gastrechts, meint Hoffmann, werde Herodes wohl vermieden haben: Herodes, den er doch selbst als ein Ungeheuer von Grausamkeit mit Recht darstellt; denn nicht seinem Herzen, wogegen Neander (S. 30 f.) argumentirt, sondern seinem Verstande finden wir das Verfahren des Herodes hier unangemessen.

Geschichte lenke. Auf diese höhere Hand muß sich allerdings der Supranaturalist hier in der Art berufen, daß er annimmt, Gott selber habe den sonst so klugen Herodes über die sicherste Maßregel zu seinem Zwecke verblendet, um das messianische Kind vom frühzeitigen Untergange zu retten. Aber die andre Seite dieser göttlichen Veranstaltung ist, daß nun statt des Einen viele andere Kinder sterben mußten. Hiegegen wäre für den Fall nichts einzuwenden, wenn es erweislich auf andere Art nicht möglich gewesen wäre, Jesum einem, mit dem Erlösungszwecke unvereinbaren, Schicksal zu entziehen. Aber wenn Gott einmal so übernatürlich eingriff, daß er das Gemüth des Herodes verblendete, und den Magiern später eingab, nicht mehr nach Jerusalem zurückzukehren: warum gab er diesen nicht gleich Anfangs ein, mit Umgehung Jerusalems geradezu nach Bethlehem zu reisen, wo dann die Aufmerksamkeit des Herodes nicht so unmittelbar erregt, und so vielleicht das ganze Unheil vermieden worden wäre? [9]) Hiegegen bleibt auf diesem Standpunkte nichts übrig, als im ganz alten Style zu sagen, den Kindern sei es gut gewesen, so frühe umzukommen, weil sie so durch ein kurzes Leiden vielem Elende und namentlich der Gefahr entzogen wurden, sich mit den ungläubigen Juden an Jesu zu versündigen; weil sie nun die Ehre hatten, um Christi willen ihr Leben zu lassen und Märtyrer zu werden u. s. w. [10])

Die Magier ziehen jetzt von Jerusalem ab; bei Nacht, in welcher die Orientalen gerne reisen; der Stern, den sie seit der Abreise aus ihrer Heimath nicht mehr gesehen zu haben scheinen, zeigt sich wieder, und zieht ihnen auf der Straße nach Bethlehem voran, bis er endlich über dem Wohnhause des Kindes und seiner Eltern stehen bleibt. Von Jerusalem nach Bethlehem geht der Weg südlich: nun ist aber die wahre Bahn der beweglichen Sterne entweder von West nach Ost, wie die der Planeten und eines Theils der Kometen, oder von Ost

---

[9]) Schmidt, a. a. O. S. 155. f.

[10]) Stark, Synops. bibl. exeg. in N. T. p. 62.

nach West, wie bei einem andern Theile der Kometen; und wenn auch von manchen Kometen die wahre Bahn nahezu von Norden nach Süden geht, so kommt doch bei allen diesen Sternen ihre eigene wahre Bewegung gar nicht in Betracht über der durch die tägliche Drehung der Erde hervorgebrachten scheinbaren, welche von Osten nach Westen geht. Doch auch diese Ortsveränderung der Sterne fällt bei einer kurzen Wanderung nicht so in die Augen, als die optische, welche durch die Ortsveränderung des Beobachters entsteht, vermöge welcher ein vor uns stehender Stern, wenn wir uns vorwärts bewegen, in's Endlose voranzugehen scheint, also auch nicht über einem bestimmten Hause stille halten, und dadurch einen Wanderer veranlassen kann, gleichfalls Halt zu machen: da vielmehr umgekehrt, erst wenn der Wanderer Halt macht, auch der Stern zum Stehen kommt. Hienach könnte es kein gewöhnlicher, natürlicher, sondern müßte nach der Annahme einiger Kirchenväter [11]) ein von Gott besonders zu diesem Behufe geschaffener Stern gewesen sein, welcher von dem Schöpfer nach eigener Regel bewegt und zum Stillstand gebracht wurde. Allein ein wirklicher Stern in der eigentlichen Höhe und Sphäre der Sterne könnte er auch so nicht gewesen sein, da ein solcher, er mag bewegt und festgehalten werden wie er will, doch nach optischen Gesetzen niemals scheinen kann, über einem einzelnen Hause unverrückbar stille zu stehen. Es müßte daher etwas niedriger über der Erde sich Hinbewegendes gewesen sein: und da haben etliche Kirchenväter und Apokryphen [12]) einen Engel angenommen, der nun freilich den Magiern auf ihrem Wege in Gestalt eines Sternes vorausfliegen, und zu Bethlehem in mäßiger Höhe über dem Hause der Maria Halt machen konnte; Neuere haben ein Meteor vermuthet; [13]) Beides gegen den

[11]) z. B. Euseb. Demonstr. evang. 9, angef. bei Suicer, 1, S. 559; Joann. Damasc. de fide orthod. 2, 7.

[12]) Chrysostomus u. A. bei Suicer a. a. O., und das Evang. infant. arab. c. 7.

[13]) S. bei Kuinöl, Comm. in Matth. p. 23.

Text des Matthäus: Ersteres, weil es nicht die Art unserer Evangelien ist, etwas rein Uebernatürliches, wie eine Engelerscheinung, durch einen natürlichklingenden Ausdruck, wie ἀστήρ, zu bezeichnen; Letzteres, weil ein bloßes Meteor für eine so lange Zeit, wie vor dem Aufbruche der Magier aus ihrer fernen Heimath bis zu ihrer Ankunft in Bethlehem verging, nicht zureicht, wenn man nicht annehmen will, Gott habe für die Reise der Magier von Jerusalem nach Bethlehem ein ganz neues und anderes Meteor geschaffen, als er ihnen in ihrer Heimath gezeigt hatte.

Von diesen Schwierigkeiten in Beziehung auf den Stern haben sich selbst manche orthodoxe Erklärer dermaßen gedrückt gefunden, daß sie seinem Voranlaufen nach Bethlehem und seinem Stillstehen über einem Hause um jeden Preis zu entgehen versuchten. So hat namentlich die Süskind'sche Erklärung vielen Beifall gefunden, nach welcher das προῆγεν V. 9. nicht als Imperfectum ein sichtbares Vorangehen, sondern, gleich dem Plusquamperfectum, ein unsichtbares Vorangegangensein bedeutet, so daß der Evangelist sagen wolle: der Stern, den die Magier im Morgenlande erblickt, und seitdem nicht mehr gesehen hatten, kam plötzlich in Bethlehem über dem Hause des Kindes wieder zum Vorschein; er war ihnen also dahin vorangegangen. [14]) Allein das heißt rationalistische Kunstgriffe auf das Gebiet der orthodoxen Exegese verpflanzen; denn daß hier nicht bloß das προῆγεν, sondern auch das ἕως ἐλθὼν κ. τ. λ. das Vorangehen des Sterns als eine nicht schon vorher abgeschlossene, sondern erst noch vor den Augen der Magier sich verlaufende Begebenheit bezeichnet, das kann nur eine exegetische Willkür verkennen, welche dann folgerecht auch noch weiter gehen, und die ganze Erzählung auf das Gebiet des Natürlichen herüberziehen muß. Ebenso, wenn Olshausen zwar einräumt, daß ein Stern durch seinen

14) Vermischte Aufsätze, S. 8.

Stand unmöglich ein einzelnes Haus bezeichnen könne, daß daher die Magier das Haus des Kindes wohl haben erfragen müssen, und nur in kindlich naiver Weise auch den Ausgang wie den Anfang ihrer Reise auf den himmlischen Führer bezogen haben: [15]) so ist er damit auf den rationalistischen Standpunkt hinübergetreten, und liest natürliche Erklärungsgründe zwischen den Zeilen des biblischen Textes, was er selbst an andern Stellen einem Paulus u. A. mit Recht übel nimmt.

Die Magier treten nun in das Haus, bezeigen dem Kinde ihre Verehrung, und überreichen ihm Erzeugnisse ihrer Heimath als Geschenke (V. 11.). Man könnte sich hiebei wundern, daß der Ueberraschung nicht gedacht ist, welche es für diese Männer sein mußte, statt des erwarteten Prinzen ein Kind in ganz gewöhnlichen, vielleicht dürftigen, Umständen zu finden: [16]) nur so weit darf man den Contrast nicht treiben, daß man, wie gewöhnlich geschieht, die Magier das Kind im Stall und in der Krippe finden läßt; denn von diesen, dem Lukas eigenthümlichen, Angaben weiß Matthäus nichts, sondern spricht schlechtweg von einer *οἰκία*, in welcher das Kind sich befunden habe. — Sofort erfolgt die Warnung der Magier im Traume (V. 12.), von welcher man, wie gesagt, nur wünschen möchte, daß sie früher gekommen wäre, um durch Ablenkung der Magier von Jerusalem vielleicht das ganze folgende Blutbad zu ersparen.

Während nun Herodes noch auf die Rückkehr der Astrologen wartet, wird Joseph im Traume durch eine Engelerscheinung angewiesen, das messianische Kind sammt dessen Mutter nach dem benachbarten Aegypten in Sicherheit zu bringen (V. 13 — 15.). Dieß hat auf dem angenommenen Standpunkte keine Schwierigkeit; wohl aber die Weissagung, welche dadurch in Erfüllung gegangen sein soll, Hosea 11, 1.: מִמִּצְרַיִם קָרָאתִי לִבְנִי. Denn wenn hier der Prophet Jehova

---

[15]) Bibl. Comm. z. d. St. Ebenso Hoffmann, S. 261.

[16]) Schmidt, exeg. Beiträge, 1, 152 ff.

ſagen läßt: da Iſrael ein Knabe war, hatte ich ihn lieb, und aus Aegypten rief ich (ihn,) meinen Sohn: ſo darf auch dem orthodoxeſten Erklärer noch ſo viel geſunder Blick zugemuthet werden, um einzuſehen, daß hier im zweiten Hemiſtich nicht von einem andern Subjecte die Rede ſein kann, als von dem des erſten Hemiſtichs, nämlich dem Volk Iſrael, welches hier, wie auch ſonſt (z. B. 2. Moſ. 4, 22. Sirach 36, 14.), Sohn Gottes genannt, und deſſen langvergangene Ausführung aus Aegypten unter Moſes gemeint iſt: daß alſo der Prophet keineswegs an den Meſſias und deſſen künftigen Aufenthalt in Aegypten gedacht hat. Und doch, indem unſer Evangeliſt V. 15. ſagt, die Flucht Jeſu nach Aegypten ſei deßwegen veranſtaltet worden, damit jene Worte des Hoſea erfüllt würden: ſo hat er dieſe als Weiſſagung auf Chriſtus verſtanden, mithin mißverſtanden. Die Doppelſinnigkeit, daß die Prophetenſtelle zunächſt zwar auf das Volk Iſrael gehe, nichtsdeſtoweniger aber zugleich als Weiſſagung auf Chriſtum gefaßt werden könne, weil die Schickſale des leiblichen Iſrael Vorbilder der Schickſale Jeſu ſeien, iſt hier um ſo weniger anwendbar, als dieſe Vorbildlichkeit in unſerem Falle eine völlig äußerliche und geiſtloſe wäre; indem nur das Formelle eines Aufenthalts in Aegypten auf beiden Seiten gleich, die näheren Verhältniſſe aber, unter welchen das iſraelitiſche Volk und das Kind Jeſus ſich daſelbſt aufhielten, ganz verſchiedene geweſen ſind. [17])

Wie die Rückkehr der Magier ſich ſo lange verzieht, daß Herodes merken kann, ſie haben nicht im Sinn, ihm Wort zu halten: erläßt er einen Mordbefehl gegen alle männlichen Kinder in und um Bethlehem, welche innerhalb der Altersklaſſe ſtanden, in welche, nach den Angaben der Magier über die Zeit der Erſcheinung des Sterns, auch der meſſianiſche Knabe gehören mußte (V. 16—18.). Iſt nun auch ein ſo blindes Wüthen — da er leicht erfahren konnte, daß das ſo reich beſchenkte Kind nicht mehr in Bethlehem zu finden war — der

17) Dieß weist gegen Olshauſen (vgl. Hoffmann, S. 262 f.) Steudel nach, in Bengel's Archiv, 7, 2, 425 f. 8, 3, 487.

Gemüthsverfassung des alten Herodes nicht so unangemessen, wie Schleiermacher meinte: so sollte man doch jedenfalls erwarten, daß von einer so ganz besonders empörenden Blutthat auch andre Schriftsteller uns etwas berichten würden. [18]) Allein weder Josephus, welcher sehr ausführlich über Herodes ist, noch die Rabbinen, die ihm sonst alles Ueble nachsagen, erwähnen dieses Befehls mit einem Worte. Die letzteren setzen die Reise Jesu nach Aegypten zwar gleichfalls mit einer Mordscene in Verbindung; welche aber nicht von Herodes, sondern von dem König Jannäus veranstaltet worden sein, und nicht Kinder, sondern Rabbinen betroffen haben soll. [19]) Dabei liegt aber eine Verwechslung des aus der christlichen Geschichte bekannten Vorfalls mit einer früheren Begebenheit zu Grunde, da Alexander Jannäus schon 40 Jahre vor Christi Geburt starb. Den herodischen Kindermord berührt nur der einzige Macrobius aus dem vierten Jahrhundert; doch auch er in einer Stelle, welche dadurch alles Gewicht verliert, daß in ihr die aus Josephus bekannte Hinrichtung des Antipater, der so wenig mehr ein Kind war, daß er bereits über Grauwerden klagte, [20]) mit dem von christlicher Seite berühmten Kindermorde vermischt ist. [21]) Mag man nun auch durch die Erinnerung an die geringe Zahl von Knaben des bezeichneten Alters, welche in dem kleinen Bethlehem sich vorfinden mochten, das Auffallende jenes Stillschweigens zu vermindern suchen, und ferner bemerken, daß unter den vielen Gräuelthaten des Herodes diese That wie ein Tropfen im Meere verschwunden

---

18) S. Schmidt, a. a. O., S. 156.

19) Babylon. Sanhedr. f. 107, 2, bei Lightfoot, S. 207. Vergl. Schöttgen, 2, S. 533. Nach Josephus Antiq. 13, 13, 5. 14, 2. waren es Juden jedes Alters und Geschlechts, hauptsächlich Pharisäer.

20) Joseph. B. J. 1, 30, 3. vgl. Antiq. 17, 4, 1.

21) Macrob. Saturnal. 2, 4: Quum audisset (Augustus) inter pueros, quos in Syria Herodes rex Judaeorum intra bimatum jussit interfici, filium quoque ejus occisum, ait: melius est, Herodis porcum (ὗν) esse quam filium (υἱόν).

sei: [22]) so ist hiebei das specifisch Abscheuliche des Hinwürgens wenn auch nur weniger unschuldigen Kinder übersehen, um dessen willen diese That, wenn sie wirklich vorgefallen war, schwerlich so ganz würde vergessen worden sein. [23]) — Auch hiezu wird wieder eine Prophetenstelle (Jerem. 31, 15.), als eine durch diesen Kindermord erfüllte Weissagung, angeführt (V. 17. 18.), welche sich ursprünglich auf etwas ganz Anderes, nämlich die Wegführung der Judäer nach Babylon, bezog, und in welcher an etwas in ferner Zukunft Liegendes auf keine Weise gedacht war.

Während sich nun das Jesuskind mit seinen Eltern in Aegypten aufhält, stirbt Herodes I., und Joseph wird durch einen Engel, der ihm im Traume erscheint, zur Rückkehr in die Heimath eingeladen; welche Rückkehr jedoch, weil auch Archelaus, des Herodes Nachfolger in Judäa, zu fürchten war, durch ein zweites Traumorakel näher dahin bestimmt wird, daß Joseph nach Nazaret in Galiläa, in das Gebiet des milderen Herodes Antipas, ziehen solle (V. 19—23). Wir hätten somit in diesem Abschnitte fünf außerordentliche göttliche Veranstaltungen: nämlich einen ungewöhnlichen Stern und vier Traumgesichte. Schon der Stern und das erste Traumgesicht hätten, wie oben bemerkt, nicht nur ohne Schaden, sondern selbst mit Nutzen in Eins zusammengethan werden können: so daß entweder der Stern oder die Traumerscheinung gleich Anfangs die Magier von Jerusalem ab nach Bethlehem gewiesen hätte; wodurch das von Herodes verhängte Blutbad vielleicht wäre zu verhüten gewesen. Ein ganz entschiedener Ueberfluß ist es nun aber, daß die beiden letzten Weisungen im Traume nicht vereinigt sind; denn was dem Joseph bei der letzten gesagt wurde, daß er wegen des Archelaus nicht nach Bethlehem, sondern nach Nazaret ziehen solle, das konnte

---

[22]) S. Wetstein, Kuinöl, Olshausen z. d. St.; Winer, d. A. Herodes.

[23]) Fritzsche, Comm. in Matth. p. 93 f.

doch wohl einfacher schon bei der vorangegangenen hinzugesetzt werden. Eine solche, bis zur Verschwendung gehende Nichtachtung der lex parsimoniae in Bezug auf das Wunderbare muß man versucht sein, eher der menschlichen Meinung, als der göttlichen Vorsehung zuzuschreiben.

Den falschen Auslegungen A.T.licher Stellen in diesem Abschnitte setzt sofort die Bemerkung im letzten Verse die Krone auf, durch die Ansiedlung der Eltern Jesu in Nazaret sei die Weissagung der Propheten erfüllt worden: *ὅτι Ναζωραῖος κληθήσεται.* Denn will man sich nicht muthlos in das Dunkel flüchten durch die Annahme, daß dieses Orakel, welches sich mit denselben Worten im A. T. nicht findet, aus einem verloren gegangenen kanonischen [24]) oder apokryphischen [25]) Buche sei: so muß man den Evangelisten entweder einer höchst willkürlichen Bezeichnung zeihen, wenn er nach den Einen die A.T.lichen Vorhersagungen, daß der Messias verachtet sein werde, so ausgedrückt haben soll, er werde ein Nazaretaner, d. h. Bürger eines verachteten Städtchens, heißen; [26]) oder man muß ihn der gröbsten Entstellung des Sinnes und der gewaltsamsten Umformung der Worte beschuldigen, wenn er das Wort נְזִיר gemeint haben soll, durch welches, wenn es anders im A. T. vom Messias vorkäme, dieser nur entweder als Nasiräer, [27]) was übrigens Jesus nie war, oder als Gekrönter, [28]) wie Joseph 1. Mos. 49, 26., keineswegs aber als ein in dem Städtchen Nazaret Aufwachsender, bezeichnet wäre. Endlich auch bei der wahrscheinlichsten Deutung dieser Stelle, welche die Auctorität der von Hieronymus befragten Judenchristen für sich hat — daß nämlich der Evangelist hier auf Jes. 11, 1. anspiele, wo der Messias נֵצֶר יִשַׁי (surculus Jesse)

---

[24]) So Chrysostomus u. A.
[25]) S. Gratz, Comm. zum Ev. Matth. 1, S. 115.
[26]) Kuinöl, ad Matth. p. 44 f.
[27]) S. Wetstein z. d. St.
[28]) Schneckenburger, Beiträge zur Einleit. in das N. T. S. 42.

wie sonst צֶמַח heißt, [29]) — bleibt immer die gleiche Gewaltsamkeit, welche dem vom Messias gebrauchten appellativum eine ihm ganz fremde Beziehung auf das nomen proprium der Stadt Nazaret gibt.

§. 35.

Versuche natürlicher Erklärungen für die Geschichte von den Magiern. Uebergang zur mythischen Auffassung.

Die vielen Anstöße zu vermeiden, welche der supranaturalistischen Erklärungsweise dieses Abschnittes bei jedem Schritte hemmend in den Weg treten, verlohnte es sich wohl, eine andere Auslegung zu versuchen, welche, ohne Einmischung von etwas Uebernatürlichem, Alles nach physischen und psychologischen Gesetzen zu erklären vermöchte; wie sie am besten Paulus gegeben hat.

Gleich der erste Anstoß: wie heidnische Magier aus dem fernen Orient etwas von einem zu gebärenden jüdischen König haben wissen können? wird dadurch weggeräumt, daß man jene Männer zu auswärtigen Juden macht. Allein, wie es scheint, ganz gegen den Sinn des Evangelisten. Denn indem dieser den Magiern die Frage in den Mund legt: *πῦ ἐστιν ὁ τεχθεὶς βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων;* (V. 2.) so läßt er sie von den Juden sich unterscheiden; und was die Tendenz der ganzen Erzählung betrifft, so scheint die kirchliche Ansicht nicht so Unrecht zu haben, wie Paulus meint, wenn sie den Besuch der Magier als das erste Bekanntwerden Christi unter den Heiden betrachtet. Indessen, wie schon bemerkt, ist dieser Anstoß auch ohne jene Annahme zu beseitigen. — Ferner ist nun der natürlichen Erklärung zufolge der eigentliche Reisezweck jener Männer nicht, den neugeborenen König zu sehen, und

---

[29]) Gieseler, in den Studien u. Kritiken, 1831, 3. Heft, S. 588 f. und Fritzsche, S. 104. Vgl. Hieron. ad Jesai. 11, 1.

die Veranlaſſung ihres Zuges nicht der von ihnen beobachtete Stern: ſondern ſie reiſen vielleicht in kaufmänniſcher Abſicht nach Jeruſalem, und nur weil ſie da und dort im Lande von einem neugeborenen König ſprechen hören, fällt ihnen eine, kürzlich bemerkte, himmliſche Erſcheinung ein, und ſie wünſchen, gelegentlich das beſprochene Kind ſelbſt zu ſehen. Dadurch wird freilich das Anſtößige der Bedeutſamkeit, welche bei der gewöhnlichen Deutung der Erzählung die Aſtrologie bekommt, gemindert; doch nur auf Koſten der ungezwungenen Auslegung. Denn, wenn es auch anginge, aus *μάγοις* ohne Weiteres Kaufleute zu machen, ſo kann doch bei dieſer Reiſe ihr Zweck kein mercantiliſcher geweſen ſein, da bei ihrer Ankunft in Jeruſalem ihre erſte Frage nach dem neugeborenen Judenkönig iſt, und ſie ſofort als Grund dieſer Frage den im Morgenlande geſehenen Stern, als veranlaßt durch dieſen ihre jetzige Reiſe, und als Zweck derſelben die dem Neugeboreneu darzubringende Huldigung angeben (V. 2.: *πᾶ ἐστιν — εἴδομεν γὰρ — καὶ ἤλθομεν προσκυνῆσαι —*.

Der *ἀστὴρ* wird von dieſer Erklärungsweiſe entweder zum natürlichen Meteor gemacht; oder zum Kometen; [1]) oder zu einer Conſtellation, d. h. einer Conjunction mehrerer Planeten, welcher, von Kepler aufgeſtellten, Anſicht neuerlich mehrere Aſtronomen und Theologen beigetreten ſind. [2]) Die Hauptfrage iſt hiebei, ob das im Text angegebene Voranlaufen des *ἀστὴρ*, nebſt ſeinem Stilleſtehen über einem Hauſe, bei dieſer Anſicht von demſelben leichter erklärlich werde? Von den beiden erſteren Auffaſſungsweiſen iſt ſchon oben in dieſer Beziehung die Rede geweſen. Bei der Faſſung des *ἀστὴρ* als Conſtellation wird das *προάγειν* (V. 9.) entweder von dem Auseinandertreten der bis dahin beiſammen geſtandenen Planeten gedeutet: [3]) allein

[1]) Beides ſ. bei Kuinöl z. d. Stelle.

[2]) Kepler, in mehreren Abhandlungen; Münter, der Stern der Weiſen; Ideler, Handbuch der mathemat. und techn. Chronogolie, 2. Bd. S. 399 ff.

[3]) S. bei Olshauſen, S. 67.

im Texte ist von keinem Auseinandergehen der Theile der Erscheinung, sondern von einem Vorwärtsgehen der ganzen Erscheinnng die Rede; oder man nimmt das Süskind'sche Plusquamperfectum zu Hülfe, und stellt sich vor, die Constellation, welche die Magier in dem Thale zwischen Jerusalem und Bethlehem nicht haben sehen können, habe sich ihnen bei der Annäherung zu Bethlehem mit Einemmale wieder gezeigt, und zwar über dem Wohnorte des Kindes stehend. [4]) Denn das ἐπάνω ὅ ἦν τὸ παιδίον (V. 9.) soll nur überhaupt den Wohnort, nicht das Wohnhaus des Kindes und seiner Eltern bedeuten. Wir geben dieß zu: aber indem der Evangelist gleich folgen läßt: καὶ εἰσελθόντες εἰς τὴν οἰκίαν, so wird eben hiedurch der Wohnort näher als das Wohnhaus bestimmt; so daß diese Erklärung nur aus dem vergeblichen Bestreben entstanden sich zeigt, das Wunderbare in der evangelischen Erzählung zu mindern. — Das Merkwürdigste bei der Deutung des ἀστήρ auf eine Constellation ist nun aber, daß man durch dieselbe einen festen Punkt in der beglaubigten Geschichte gefunden zu haben meint, an welchen man die Erzählung des Matthäus anknüpfen könne. Nach Kepler's, von Ideler berichtigter Berechnung nämlich fand drei Jahre vor Herodes Tode, a. U. 747, eine Conjunction des Jupiter und Saturn im Zeichen der Fische statt, und diese, wie sie in jenem von den Astrologen auf Palästina bezogenen Zeichen auf dieselbe Weise beiläufig alle 800 Jahre wiederkehrt, hatte nach des Juden Abarbanel (um 1463) Berechnung auch drei Jahre vor der Geburt des Moses stattgefunden: so daß sich gar wohl an diese Constellation zu Herodes Zeit Erwartungen des zweiten großen Retters der Nation anknüpfen, und babylonische Juden zur Nachfrage veranlassen konnten. Daß nun aber der von Matthäus erwähnte Stern eben jene Planetenconjunction gewesen sei, wird durch die gleiche Unsicherheit, sowohl des Geburtsjahrs Jesu, als des Alters jener astrologischen Berech-

[4]) Paulus a. a. O. S. 202. 221.

nung höchſt precär; und da überdieß Züge der evangeliſchen Erzählung, wie das προῆγεν und ἔξη, nicht dazu paſſen: ſo ſind wir, ſobald ſich irgend ein anderes Datum zeigt, welches unſrer Erzählung bei Matthäus ähnlicher ſieht, als dieſe Conſtellation, eben damit berechtigt, jenes und nicht dieſe als die Grundlage derſelben vorauszuſetzen.

Die Anſtöße wegen der falſch gedeuteten A. T.lichen Stellen werden auf dieſem Standpunkte dadurch entfernt, daß eine falſche Auslegung von Seiten der N. T.lichen Schriftſteller geradezu in Abrede gezogen wird. Die Weiſſagung des Micha ſoll eben nur das Synedrium auf den Meſſias und ſein Geborenwerden in Bethlehem gedeutet, Matthäus aber dieſe Deutung mit keinem Worte gebilligt haben. Allein, da Matthäus weiter erzählt, wie der Erfolg der Auslegung des Synedriums entſprochen habe: ſo iſt darin eine thatſächliche Billigung dieſer Auslegung enthalten. In Betreff der Stelle aus Hoſea ſtimmen Paulus und Steudel[5]) in einer ſeltſamen Auskunft zuſammen. Nur abwehren wolle Matthäus durch Anführung derſelben den Anſtoß, welchen paläſtiniſche Juden daran nehmen konnten, daß der Meſſias das heilige Land einſt verlaſſen habe; indem er darauf aufmerkſam mache, daß auch jener Erſtgeborene Gottes in anderem Sinne (das jüdiſche Volk) aus Aegypten geholt worden ſei, weßwegen ſich Niemand daran ſtoßen dürfe, daß auch bei dieſem Sohne Gottes (dem Meſſias) eine ſolche Reiſe in das unheilige Ausland ſtattgefunden. Allein von einem ſolchen bloß negativen, abwehrenden Zwecke der angeführten A. T.lichen Weiſſagung iſt in der ganzen Stelle keine Spur;[6]) vielmehr haben dieſe Anführungen durchaus die poſitive Abſicht, die Meſſianität Jeſu dadurch zu begründen, daß meſſianiſche Weiſſagungen als

---

[5]) Bengel's Archiv, 7, 2, S. 424.

[6]) Später knüpften ſich zwar an dieſe ägyptiſche Reiſe Jeſu jüdiſche Läſterungen, aber ganz anderer Art, von welchen im folgenden Kapitel die Rede werden wird.

an ihm in Erfüllung gegangen nachgewiesen werden. — Daß ebenso vergeblich in Bezug auf die beiden andern in unserem Abschnitte citirten Weissagungen das πληρωθῇ zur bloßen Analogie und Anwendbarkeit zu verflüchtigen gesucht werde, bedarf keiner weitern Ausführung.

Die mehrfachen Weisungen endlich, welche die Personen unserer Erzählung durch Traumerscheinungen bekommen, werden auf dem gegenwärtigen Standpunkte sämmtlich psychologisch aus vorangegangenen Erkundigungen und Gedanken der Wachenden erklärt. Dieß scheint zwar bei der letzten Erscheinung dieser Art, V. 22, durch den Text selbst an die Hand gegeben, indem es hier heißt, Joseph habe gehört, daß Archelaus Herr von Judäa geworden sei, und habe sich daher gefürchtet, dorthin zu gehen; hierauf erst sei ihm eine höhere Weisung im Traume zugekommen. Dennoch ist auch hier, wenn man genauer zusieht, das im Traume Mitgetheilte etwas Neues und nicht aus dem Wachen herübergenommen; nämlich nur das Negative, daß wegen des Archelaus eine Niederlassung in Bethlehem nicht wohl rathsam sei, war dem Joseph im Wachen gegeben: das Positive, daß er nach Nazaret ziehen solle, wird erst im Traum hinzugefügt. Bei den übrigen Traumerscheinungen unseres Abschnittes aber ist es geradezu Interpolation des Textes, wenn man sie auf die bezeichnete Weise erklären will. Denn sowohl daß Herodes dem Kinde nach dem Leben trachte, als, daß er nun gestorben sei, läßt der Text dem Joseph erst durch den Traum bekannt werden; so wie auch die Magier kein Mißtrauen gegen Herodes haben, bis der Traum sie vor ihm warnt.

Wenn hienach die Auffassung der Matth. 2. erzählten Vorgänge als natürlicher dem Sinne des Berichts entschieden zuwider ist; in ihrem ursprünglichen Sinne genommen aber die evangelische Erzählung bis zum Abenteuerlichen Uebernatürliches, und Unwahrscheinliches bis zum Unmöglichen enthält: so muß man zum Zweifel an dem historischen Charakter der Erzählung, und zu der Vermuthung geführt werden, daß wir

hier etwas Mythiſches vor uns haben. Von dieſer Auffaſſungsweiſe ſind aber auch hier die erſten Verſuche ſo ungeſchickt ausgefallen, daß ſie über die Sphäre der natürlichen Erklärung, welche ſie überfliegen wollten, in der That nicht hinausgekommen ſind. Arabiſche Kaufleute — meint z. B. Krug — welche zufällig nach Bethlehem kamen, lernten Jeſu Eltern als bedürftige Fremde kennen (nach Matthäus ſind Jeſu Eltern in Bethlehem nicht fremd), beſchenkten ſie, wünſchten ihnen viel Gutes für ihr Kind, und reiſten weiter. Wie Jeſus ſpäter als Meſſias ſich geltend machte, erinnerte man ſich jener Begebenheit, und ſchmückte ſie mit Stern, Traumerſcheinung und glaubiger Huldigung aus. Auch die Erzählungen von der Flucht nach Aegypten und dem Bethlehemitiſchen Kindermorde ſchloßen ſich an, weil man eine Wirkung jenes Vorfalls auf den Herodes vorausſetzte, der vielleicht um jene Zeit aus andern Urſachen in Bethlehem einige Familien umbringen ließ, wie auch Jeſus vielleicht ſpäter zu andern Zwecken in Aegypten war. [7])

Bei dieſer, wie bei der reinnatürlichen Erklärungsart, bleiben alſo die Thatſachen der Ankunft einiger Morgenländer, der Flucht nach Aegypten und der Blutſcene in Bethlehem ſtehen; entkleidet jedoch von dem wunderhaften Schmucke, welcher ſie in der evangeliſchen Erzählung umgibt. So ſollen nun dieſe Ereigniſſe begreiflich ſein, und gar wohl ſich haben zutragen können. In der That aber werden ſie dadurch unbegreiflicher, als ſelbſt bei der orthodoxen Erklärungsart. Denn mit dem übernatürlichen Schmucke iſt jenen Thatſachen zugleich alles Motivirende genommen, und ſie ſchweben völlig in der Luft. Wie die Orientalen in ein Verhältniß zu Jeſu Eltern

---

[7]) Ueber formelle oder genetiſche Erklärungsart der Wunder. In Henke's Muſeum, 1, 3, 399 ff. Aehnliche Ausführungen ſ. in der Abh. über die beiden erſten Kapitel des Matthäus u. Lukas, in Henke's Magazin, 5, 1, 171 ff., und bei Matthäi, Religionsgl. der Apoſtel, 2, S. 422 ff.

und dem Kinde kommen, ist in der Erzählung des Matthäus vollständig motivirt: bei der zuletzt ausgeführten Erklärungsweise aber bleibt es ein wunderlicher Zufall. Das Blutbad zu Bethlehem hat in der evangelischen Geschichte seine bestimmte Veranlassung: hier aber begreift man nicht, wie Herodes dazu gekommen sein soll, es zu veranstalten, und ebenso steht die Reise Jesu nach Aegypten, so dringend begründet bei Matthäus, bei dieser Ansicht ganz unerklärlich da. Man kann zwar sagen: diese Begebenheiten werden in der Wirklichkeit ihre hinreichenden Veranlassungen gehabt haben; nur daß Matthäus diesen natürlichen Zusammenhang verschwiegen, und einen andern, wunderhaften, an die Stelle gesetzt hat. Allein der Schriftsteller oder die Sage, wenn sie Begebenheiten mit ganz falschen Motiven und Nebenumständen zu umgeben im Stande sind: so vermögen sie auch die Begebenheiten selbst zu erdichten; und dieß wird um so wahrscheinlicher, je klarer sich nachweisen läßt, wie die Sage, auch ohne daß irgend etwas dergleichen wirklich vorgefallen war, ein Interesse haben konnte, es als so vorgefallen darzustellen.

Das Letztere gilt auch gegen den Versuch, welchen neuestens selbst die supranaturalistische Ansicht gemacht hat, sich mit unserer Erzählung auf einen ähnlichen Fuß zu stellen. Bei einem Berichte wie dieser, meint Neander, müsse man den Kern der Thatsache von den einzelnen Umständen wohl unterscheiden, und nicht für Alles denselben Grad von Gewißheit verlangen. Daß die Magier vermittelst ihrer astrologischen Forschungen zur Ahnung des in Judäa geborenen Erlösers gelangten, und deßhalb nach Jerusalem reisten, um demselben zu huldigen, das ist nach ihm das einzig Wesentliche und Sichere an der Sache; wie sie nun aber, in Jerusalem angelangt, erfuhren, daß das Kind in Bethlehem geboren worden, ob durch Herodes selbst, oder auf anderem Wege: darüber will Neander die Wahrheit der Nachrichten des Matthäus nicht mit gleicher Sicherheit verbürgen; auch mache es für die Hauptsache nichts aus. In dem kleinen Bethlehem konnten sie

dann durch manche Fügungen der Vorſehung im gewöhnlichen Gange der Dinge, z. B. durch Zuſammentreffen mit jenen Hirten, oder andern Frommen, die an dem großen Ereigniß Theil genommen hatten, der Geburtsſtätte des Kindes zugeführt werden; im Hauſe angekommen aber die Sache ſo darſtellen, wie ſie ihnen von ihrem ſubjectiven Geſichtspunkte aus bei'm Aufblick an den geſtirnten Himmel erſchien. Die Flucht nach Aegypten und den herodiſchen Kindermord läßt Neander als hiſtoriſch ſtehen. [8]) Dieſe Anſicht von der Erzählung hat von den Anſtößen in derſelben eigentlich nur das ſchwerſte Stück, das Vorangehen und Stehenbleiben des Sternes, über Bord geworfen: die übrigen Schwierigkeiten bleiben. Dennoch hat ſie auch ſo ſchon das unbedingte Vertrauen auf die Treue des Evangeliſten aufgegeben, und Unhiſtoriſches in ſeinem Berichte anerkannt. Fragt ſich nun, wie weit dieſes Unhiſtoriſche gehe, und von welcher Art es ſei: ob um einen geſchichtlichen, oder einen bloß in Gedanken beſtehenden Kern angeſchoſſen? ſo zeigt ſich leicht, daß das wenige und unbeſtimmte Geſchichtliche, welches eine minder nachſichtsvolle Kritik als die Neander'ſche übrig laſſen kann, ſich weit weniger eignete, unſere Erzählung hervorzubringen, als der ſehr beſtimmte Kreis von Vorſtellungen und Vorbildern, welcher ſofort entwickelt werden ſoll.

§. 36.

Die Erzählung von den Magiern und was damit zuſammenhängt, rein mythiſch.

In naiver Weiſe haben mehrere Kirchenväter auf den wahren Schlüſſel der Erzählung von den Magiern und ihrem Sterne hingewieſen, indem ſie, um zu erklären, woher jene heidniſchen Aſtrologen von einem Stern des Meſſias haben wiſſen können,

---

[8]) L. J. Ch., S. 29 ff.

die Vermuthung aufstellten, sie mögen wohl aus den Weissagungen des heidnischen Propheten Bileam, dessen Orakel von dem aus Jakob aufgehenden Sterne auch bei Moses sich finde, geschöpft haben. [1]) Mit richtiger Einsicht hat daher K. Ch. L. Schmidt an der Paulus'schen Auslegung dieses Abschnittes besonders dieß getadelt, daß sie keine Rücksicht auf den Stern nehme, welcher sich, nach jüdischer Erwartung, bei der Erscheinung des Messias zeigen sollte. Und doch, setzt er hinzu, ist in keinem Andern Heil, ist auch kein andrer Name da, wodurch dieser Erzählung könnte geholfen werden. [2]) Nämlich die Weissagung Bileams 4. Mos. 24, 17. von einem Stern aus Jakob war allerdings die Veranlassung — freilich nicht, wie die Kirchenväter glaubten, daß wirklich damals Magier einen erschienenen Stern für den des Messias erkannten, und deßhalb nach Jerusalem reisten: wohl aber, daß die Sage bei Jesu Geburt einen Stern erscheinen und von Astrologen als den des Messias erkannt werden ließ. Die dem Bileam in den Mund gelegte Weissagung bezog sich ursprünglich auf irgend einen glücklichen und siegreichen israelitischen Regenten; sie scheint aber frühzeitig eine messianische Deutung erhalten zu haben. Sollte auch die Uebersetzung des Targum Onkelos: **surget rex ex Jacobo, et Messias (unctus) ungetur ex Israele**, nichts beweisen, da hier das **unctus** als Parallele des **rex** vielleicht auch einen gewöhnlichen König bedeuten könnte: so haben doch nach Aben Esra's Zeugniß [3]) und den von Wetstein und Schöttgen angeführten Stellen manche Rabbinen die Weissagung auf den Messias bezogen. Auch der Name Bar Cochba, welchen der bekannte Pseudomessias unter Hadrian führte, war mit Rücksicht auf die messianisch gedeutete Weissagung des Bileam gewählt.

---

[1]) Orig. c. Cels. 1, 60. Ebenso Auctor op. imperf. in Matth. bei Fabric. Pseudepigr. V. T. p. 807 ff.

[2]) Schmidt's Bibliothek, 3, 1, S. 130.

[3]) In loc. Num. (bei Schöttgen, horae, 2, p. 152): Multi interpretati sunt haec de Messia.

Ihrem urſprünglichen Sinne nach ſpricht zwar die bezeichnete Stelle von keinem wirklichen Sterne, ſondern vergleicht nur den zu erwartenden Fürſten Iſraels mit einem ſolchen, und ſo wird ſie auch noch von dem angeführten Targum ausgelegt; bald aber machte der ſteigende Glaube an Aſtrologie, vermöge deſſen man jede merkwürdige Begebenheit durch ſideriſche Veränderungen angezeigt ſich dachte, daß man den Spruch des Bileam nicht mehr bildlich, ſondern eigentlich von einem Stern verſtand, der zur Zeit des Meſſias am Himmel erſcheinen ſollte. Was die Verbreitung des aſtrologiſchen Glaubens um die Zeit Jeſu betrifft, ſo glaubte man z. B. die künftige Größe des Mithridates durch einen, in den Jahren ſeiner Geburt und ſeines Regierungsantritts erſchienenen Kometen vorbedeutet,[4]) und ein bald nach J. Cäſars Tode beobachteter Komet wurde in genaue Beziehung zu dieſem Ereigniß geſetzt.[5]) Daß dieſe Vorſtellungsweiſe auch auf die Juden von Einfluß war, erhellt daraus, daß wenigſtens ſpätere jüdiſche Schriften zur Zeit von Abrahams Geburt einen ausgezeichneten Stern erſcheinen laſſen.[6]) Von hier aus ergab es ſich leicht, auch die Geburt des Meſſias durch einen Stern verkündet ſich zu denken; zumal ein ſolcher in dem meſſianiſch gedeuteten Bileamsorakel bereit lag. Wirklich machten die Juden dieſe Combination; denn rabbiniſche Vorſtellung iſt es wenigſtens, daß zur Zeit der Geburt des Meſſias ein Stern im Oſten erſcheinen und längere Zeit ſichtbar ſein werde.[7]) Wie mit dieſer

---

[4]) Justin. Hist. 37,

[5]) Sueton. Jul. Caes. 88.

[6]) Jalkut Rubeni, f. 32, 3 (bei Wetſtein): qua hora natus est Abrahamus, pater noster, super quem sit pax, stetit quoddam sidus in oriente et deglutivit quatuor astra, quae erant in quatuor coeli plagis. Nach einer arabiſchen Schrift, Maallem betitelt, wird dieſer die Geburt Abrahams vorbedeutende Stern von Nimrod im Traum geſehen. Fabric. Cod. pseudepigr. V. T. 1, p. 345.

[7]) Testamentum XII Patriarcharum, test. Levi, 18 (Fabric. Cod. pseud. V. T. p. 584 f.): καὶ ἀνατελεῖ ἄστρον αὐτῇ (des meſſianiſchen

einfacheren jüdiſchen Vorſtellung, daß zur Zeit des Meſſias überhaupt ein Stern erſcheinen werde, unſere Erzählung im Matthäus verwandt iſt: ſo mit jenen übertreibenden Schilderungen des zu Abrahams Zeiten erſchienenen Geſtirns die apokryphiſchen Beſchreibungen des Sternes, der Jeſu Geburt verkündigt haben ſollte. [8]) Offenbar alſo verhält es ſich mit dem bei Jeſu Geburt nach Matthäus erſchienenen Sterne ſo, wie ſchon K. Ch. L. Schmidt, [9]) mit welchem neueſtens auch Fritzſche und de Wette übereinſtimmen, es dargeſtellt hat. Wie Sterne überhaupt immer die Vorläufer großer Begebenheiten ſind: ſo, dachten die Juden zur Zeit Jeſu, müſſe nach 4. Moſ. 24, 17. auch des Meſſias Geburt durch einen Stern voraus verkündigt werden. Die neuen Chriſten aus den Juden aber konnten ihren Glauben an Jeſum als den Meſſias vor ſich und Andern nur dadurch rechtfertigen und begründen, daß ſie alle Attribute, welche die jüdiſche Zeitvorſtellung dem Meſſias lieh, an ihrem Jeſus als verwirklicht nachzuweiſen ſich bemühten; was um ſo argloſer und unwiderſprochener geſchehen konnte, je weiter man ſich von dem Zeitalter Jeſu entfernte, und je mehr namentlich die Geſchichte ſeiner Kindheit im Dunkel lag. Daher zweifelte man bald genug nicht mehr, daß nicht auch die erwartete Erſcheinung eines Sterns bei Jeſu

---

ἱερεὺς καινός) ἐν ἡρατῇ, — φωτίζον φῶς γνώσεως κ. τ. λ. Pesikta Sotarta f. 48, 1 (bei Schöttgen 2, S. 531): Et prodibit stella ab oriente, quae est stella Messiae, et in oriente versabitur dies XV. Vergl. Sohar Genes. f. 74. bei Schöttgen 2, 524, und einige andere Stellen, welche Ideler nachweist im Handbuch der Chronologie, 2. Bd. S. 409, Anm. 1. und Bertholdt, Christologia Judaeor. §. 14.

8) Vergl. mit den Anm. 7. angeführten Stellen Protevarg. Jac. cap. 21: εἴδομεν ἄστρα παμμεγέθη, λάμποντα ἐν τοῖς ἄστροις τούτοις καὶ ἀμβλύνοντα αὐτῶν τὸ φαίνειν. Noch mehr übertrieben in Ignat. ep. ad Ephes. 19. S. die Sammlung hiehergehöriger Stellen bei Thilo, cod. apocr. 1, S. 390 f.

9) Exeg. Beiträge 1, S. 159 ff.

Geburt wirklich zugetroffen sei. [10]) Daß aber diese Erscheinung von orientalischen Magiern gesehen worden, dieser Zug ergab sich, den Stern einmal vorausgesetzt, von selbst; denn theils konnte die Bedeutung desselben Niemand besser verstehen als Astrologen, und für das Vaterland dieser Kenntnisse galt der Orient: theils mußte es angemessen scheinen, den messianischen Stern, welchen der alte Magier Bileam im Geiste geschaut hatte, nunmehr leiblich gleichfalls von Magiern gesehen werden zu lassen.

Indessen hängt dieß, so wie ohnehin das, daß die Magier eine Reise nach Judäa unternehmen, und dem messianischen Kinde köstliche Geschenke bringen, noch mit andern A.T.lichen Stellen zusammen. In der Schilderung der besseren Zukunft, welche Jesaias Kap. 60. gibt, wird namentlich auch dieß hervorgehoben, daß in jener Zeit die entferntesten Völker und Könige zur Verehrung Jehova's nach Jerusalem kommen, und Gold und Weihrauch und allerlei angenehme Gaben darbringen werden. [11]) Wenn in dieser Stelle nur von der messianischen Zeit die Rede ist, ein messianisches Subject aber fehlt: so wird Ps. 72. von einem Könige, von dem es heißt, man werde ihn fürchten, so lange Mond und Sonne währen, zu seiner Zeit werde Gerechtigkeit blühen, und alle Völker ihn preisen, also von einem leicht messianisch zu fassenden Subjecte, gerade wie Jes. 60. gesagt, daß ihm fremde Könige Gold und andere Geschenke bringen werden (V. 10. 15.). Dazu kommt, daß in jener Prophetenstelle das Wallfahrten fremder Völker nach Jerusalem mit einem über dieser Stadt aufgegangenen Lichte in Verbindung

---

[10]) Fritzsche, in der Ueberschrift von Kap. 2: Etiam stella, quam judaica disciplina sub Messiae natales visum iri dicit, quo Jesus nascebatur tempore exorta est.

[11]) Wie es Matth. 2, 11. von den Magiern heißt: προσήνεγκαν αυτῷ — χρυσὸν καὶ λίβανον: so Jes. 60, 6 (LXX): ἥξουσι, φέροντες χρυσίον, καὶ λίβανον οἴσουσι. Das dritte Geschenk, welches bei Matth. in σμύρνα besteht, ist bei Jes. λίθος τίμιος.

gesetzt ist,[12]) welches an den Stern des Bileam erinnern konnte. Was war daher natürlicher, da man auf der einen Seite Bileams messianischen Stern aus Jakob, zu dessen Beobachtung sternkundige Magier am geeignetsten waren, auf der andern ein über Jerusalem aufgegangenes Licht hatte, zu welchem ferne Völker, Geschenke bringend, wandeln sollten, — als Beides zu combiniren und zu sagen: des über Jerusalem aufgegangenen Sterns wegen kamen fernher Astrologen mit Geschenken für den durch den Stern angedeuteten Messias? Hatte man aber einmal einen Stern und um seinetwillen fernher ziehende Reisende: so ließ man lieber auch vollends diesen Stern den unmittelbaren Führer ihrer Reise sein, ihnen auf ihrem Zuge voranleuchten. Diese Vorstellung war im Alterthum sehr gewöhnlich: dem Aeneas bezeichnete nach Virgil eine stella facem ducens vorbedeutend den Weg von Troja in das Abendland;[13]) den Thrasybul und Timoleon führten himmlische Feuer, und auch dem Abraham sollte ein Stern den Weg zum Moria gezeigt haben.[14]) Zudem schien in der Prophetenstelle selbst das Himmelslicht mit der Wanderung der Geschenkebringenden als Leiter ihres Zugs in Verbindung gesetzt zu sein; wenigstens konnte der zunächst bildliche Ausdruck, Völker und Könige werden in dem über Jerusalem aufgegangenen Lichte wandeln, später leicht in rabbinischem Geiste eigentlich verstanden werden. Daß der Stern die Magier nicht geradezu nach Bethlehem führt, wo Jesus sich befand, sondern sie erst nach Jerusalem sich wenden, könnte einestheils in der Prophetenstelle seinen Grund haben, welche das aufgehende Licht und die Geschenkebringenden

---

[12]) V. 1. und 3.: קוּמִי אוֹרִי כִּי בָא אוֹרֵךְ (LXX: Ἱερουσαλήμ) וּכְבוֹד יְהוָה עָלַיִךְ זָרָח: — וְהָלְכוּ גוֹיִם לְאוֹרֵךְ וּמְלָכִים לְנֹגַהּ זַרְחֵךְ:

[13]) Aeneid. 2, 693 ff.

[14]) Nachgewiesen bei Wetstein z. d. St.

auf Jerusalem bezieht; der Hauptgrund ist jedoch, daß zu Jerusalem Herodes zu finden war. Was eignete sich nämlich mehr zur Veranlassung des herodischen Mordbefehls, als die Aufsehen erregende Nachricht der Magier, den Stern des großen Judenkönigs gesehen zu haben?

Einen Mordbefehl von Herodes gegen Jesum ergehen zu lassen, lag aber im Interesse der urchristlichen Sage. Durch Mordanschläge und Aussetzungen hat von jeher die Sage die Kindheit großer Männer verherrlicht: je größer die Gefahr, welche über ihnen schwebte, desto höher scheint ihr Werth zu steigen; je unerwarteter ihre Rettung erfolgt, desto deutlicher zeigt sich, wie viel dem Himmel an ihnen gelegen war. Daher finden wir in den Kindheitsgeschichten des Cyrus bei Herodot, des Romulus bei Livius, [15]) selbst noch später in der des Augustus bei Sueton, [16]) diesen Zug, und auch die hebräische Sage hat ihn bei Moses nicht vergessen. Die Erzählung 2. Mos. 1. 2. [17]) ist der unsrigen besonders darin genau verwandt, daß der Mordbefehl beidemale nicht bloß speciell auf Moses oder Jesus, sondern allgemein auf eine gewisse Klasse von Kindern: dort alle männlichen, neugebornen, hier auf alle von und unter zwei Jahren, sich bezieht. Freilich nach der Erzählung des Exodus ist der Mordbefehl ganz ohne Rücksicht auf den Moses gegeben, von dessen Geburt Pharao nichts

---

15) Herod. 1, 108 ff. Liv. 1, 4.

16) Octav. 94: — ante paucos quam nasceretur menses prodigium Romae factum publice, quo denuntiabatur, regem populi Romani naturam parturire; Senatum exterritum censuisse, ne quis illo anno genitus educaretur; eos, qui gravidas uxores haberent, quod ad se quisque spem traheret, curasse, ne Senatusconsultum ad aerarium deferretur.

17) Mit der wunderbaren Errettung des Moses hatte schon Bauer (über das Mythische in der früheren Lebensper. des Moses, im n. theol. Journ. 13, 3) die des Cyrus und Romulus verglichen; die Vergleichung des bethlehemischen Kindermordes fügte de Wette hinzu, Kritik der mos. Geschichte, S. 176.

ahnt, und der also nur zufällig durch jenen Befehl mit gefährdet wird; aber diese Darstellung war der Tradition im hebräischen Volke nicht absichtsvoll genug, und sie hat daher schon bei Josephus eine Wendung erhalten, durch welche sie den Sagen von Cyrus und Augustus, aber auch der Erzählung des Matthäus bedeutend ähnlicher wurde: die nämlich, daß eine Eröffnung seiner Schriftdeuter (wie bei Herodot der Traumdeuter und bei Matthäus der Sterndeuter), es werde ein Kind geboren werden, das den Israeliten aufhelfen, die Aegypter aber demüthigen würde, den Pharao zu jenem Mordbefehl veranlaßt habe.[18]) Wie den Gesetzgeber, so ließ die Sage bald auch den Stammvater der Nation, kaum geboren, durch den Mordanschlag eines argwöhnischen Tyrannen in Lebensgefahr gerathen. Wie dem Moses Pharao als Feind und Unterdrücker entgegenstand, so wurde dem Abraham Nimrod in der gleichen Rolle gegenübergestellt. Diesem sagten seine Weisen, durch einen ausgezeichneten Stern aufmerksam gemacht, daß dem Tharah ein Sohn geboren sei, von welchem ein gewaltiges Volk abstammen werde; worauf er ebenfalls einen Mordbefehl ergehen läßt, welchem jedoch Abraham glücklich entgeht.[19]) Was Wunder, daß man nun, wie dem Stammvater und dem Gesetzgeber, so auch dem Wiederhersteller der Nation, dem Messias, einen andern Nimrod und Pharao in der Person des Herodes entgegenstellte, diesem durch Weise seine Geburt verkündigen, ihn

---

[18]) Joseph. Antiq. 2, 9, 2: *τῶν ἱερογραμματέων τις — — ἀγγέλλει τῷ βασιλεῖ, τεχθήσεσθαί τινα κατ' ἐκεῖνον τὸν καιρὸν τοῖς Ἰσραηλίταις, ὃς ταπεινώσει μὲν τὴν Αἰγυπτίων ἡγεμονίαν, αὔξήσει δὲ τὰς Ἰσραηλίτας τροφὰς, ἀρετῇ δὲ πάντας ὑπερβαλεῖ, καὶ δόξαν ἀείμνηστον κτήσεται. Λείσας δὲ ὁ βασιλεὺς, κατὰ γνώμην τὴν ἐκείνου κελεύει πᾶν τὸ γεννηθὲν ἄρσεν ὑπὸ τῶν Ἰσραηλιτῶν εἰς τὸν ποταμὸν ῥιπτῆντας διαφθείρειν.*

[19]) Jalkut Rubeni (Fortsetzung der Anm. 6. angeführten Stelle): dixerunt sapientes Nimrodi: natus est Tharae filius hac ipsa hora, ex quo egressurus est populus, qui haereditabit praesens et futurum seculum; si tibi placuerit, detur patri ipsius domus argento auroque plena, et occidat ipsum. Vgl. auch die Stelle des arabischen Buchs, bei Fabric. Cod. pseudepigr. a. a. O.

dem Neugebornen nach dem Leben trachten, diesen aber seinen Nachstellungen glücklich entkommen ließ? Hat ja doch die apokryphische Legende sich bewogen gefunden, auch in der Geschichte des Vorläufers diesen Zug in ihrer Weise nachzubilden: auch er soll durch den herodischen Mordbefehl in Gefahr gekommen, aus dieser durch das Wunder eines für ihn und seine Mutter sich öffnenden Berges gerettet, sein Vater aber, weil er den Aufenthaltsort des Knaben nicht anzeigen wollte, ermordet worden sein. [20])

Die Art, wie Jesus den Nachstellungen des Herodes entgeht, ist eine andere, als wie nach der mosaischen Geschichte Moses und nach der jüdischen Sage Abraham den gegen sie ergangenen Mordbefehlen; nämlich durch eine Flucht aus dem Lande, nach Aegypten. Eine Flucht außer Landes kommt zwar auch im Leben des Moses vor, aber nicht in der Geschichte seiner Kindheit, sondern nachdem er als Mann den Aegypter erschlagen, als Pharao ihm deßhalb nach dem Leben trachtet, flüchtet er sich nach Midian (2. Mos. 2, 15.). Daß auf diese Flucht des ersten Goël bei der des zweiten Rücksicht genommen ist, zeigt unser Text selbst ausdrücklich an, indem er dem Engel, welcher den Joseph zur Rückkehr aus Aegypten nach Palästina ermuntert, dieselben Worte in den Mund legt, mit welchen dort die Rückkehr aus Midian nach Aegypten motivirt ist. [21]) Daß nun aber Jesus gerade nach Aegypten geflüchtet wird, dieß erklärt sich wohl am einfachsten so. Da der junge Messias nicht, wie Moses, aus Aegypten zu fliehen hatte, so kehrte

---

[20]) Protev. Jacobi c. 22 f.

[21]) 2 Mos. 4, 19 (LXX): *βάδιζε, ἄπελθε εἰς Αἴγυπτον· τεθνήκασι γὰρ πάντες οἱ ζητοῦντές σου τὴν ψυχήν.*

Matth. 2, 20: *ἐγερθεὶς — πορεύου εἰς γῆν Ἰσραήλ· τεθνήκασι γὰρ οἱ ζητοῦντες τὴν ψυχὴν τοῦ παιδίου.*

Wobei zu bemerken ist, daß nur aus der Berücksichtigung der A. T.lichen Stelle der in die evangelische eigentlich nicht passende Plural sich erklärt. S. Winer, N. T. Gramm. S. 149. — Ferner vergl. 2. Mos. a. a. O. V. 20. mit Matth. V. 14 u. 21.

man, um doch die bedeutsame Oertlichkeit Aegyptens, dieser alten Zufluchtsstätte der Erzväter, nicht zu verlieren, das Verhältniß um, und ließ ihn nach Aegypten sich begeben, welches überdieß der Nachbarschaft wegen das geeignetste Asyl für einen aus Judäa Fliehenden war. Weniger brauchbar zur Erklärung dieses Zuges ist die Prophetenstelle, welche unser Evangelist aus Hosea 11, 1. anführt: ἐξ Αἰγύπτου ἐκάλεσα τὸν υἱόν μου. Denn daß diese Stelle von den Juden auf den Messias bezogen worden wäre, dafür sind die unmittelbaren Belege sehr unsicher;[22]) ob es schon bei Vergleichung von Stellen, wie Ps. 2, 7., wo das בְּנִי אַתָּה auf den Messias bezogen wurde, nicht undenkbar erscheinen kann, daß man auch dem לִבְנִי bei Hosea eine messianische Beziehung gegeben hätte.

Diese mythische Ableitung der Erzählung hat man neuestens besonders von zwei Seiten beanstandet. Für's Erste, wenn es das Orakel des Bileam ist, aus welchem die Geschichte von dem Sterne erwuchs: warum — fragt man — weist Matthäus, der so gerne im Leben Jesu die Erfüllung A.T.licher Weissagungen zeigt, mit keinem Worte darauf zurück?[23]) Darum nicht, weil er selbst es nicht ist, der aus der A.T.lichen Stelle diese Geschichte herausgesponnen hat; er bekam die bereits gebildete von Andern, welche ihm jene Wurzel derselben nicht mitüberliefert hatten. Daher, weil ihm manche Erzählung ohne den zu ihr gehörigen Schlüssel übergeben war, kommt es, daß er bisweilen sogar falsche Schlüssel versucht, wie in unserer Erzählung an dem Kindermorde die ganz falschgegriffene Stelle von dem Weinen der Rahel.[24]) — Der andere Einwand ist: wie doch die Gemeinden der Judenchristen, aus welchen der angebliche Mythus hervorgegangen sein mußte, den Heiden eine so große Bedeutung haben beilegen

---

[22]) S. z. B. Schöttgen, horae, 2, p. 209.
[23]) Theile, zur Biographie Jesu §. 15, Anm. 9. Hoffmann, S. 269.
[24]) Vergl. meine Streitschriften, 1, 1, S. 42 f.; George, S. 39.

können, wie ihnen in den Personen der Magier beigelegt werde? [25]) Als ob nicht schon die Propheten in den angeführten Stellen den Heiden diese Bedeutung ertheilt hätten; eine Bedeutung, welche aber näher ein Huldigen, sich unterwürfig Bezeigen derselben gegen den Messias war, wie es, so ganz abgesehen noch von den näheren Bedingungen ihres Eintritts in sein Reich, selbst dem judenchristlichen Sinne zusagen mußte.

Es bleibt demnach bei der mythischen Auffassung unsrer Erzählung, und wir müssen uns auch hier bescheiden, keine einzelne Thatsache aus dem Leben Jesu zu erfahren, sondern nur eine neue Probe davon zu bekommen, wie bestimmt der messianische Eindruck war, den Jesus hinterließ, da selbst der Geschichte seiner Kindheit die messianische Form gegeben wurde. [26])

Blicken wir von hier noch einmal auf die Erzählung des Lukas, Kap. 2., zurück, so weit sie mit der unsrigen gleich läuft: so haben wir schon gesehen, daß die unsrige das von Lukas Erzählte nicht als früher Vorgefallenes voraussetzt; noch weniger kann das Umgekehrte stattfinden, daß die Magier vor den Hirten gekommen wären; es fragt sich also, ob nicht vielleicht beide Berichte dasselbe darstellen wollen, nur daß sie dieß auf verschiedene Weise thun? Auf dem älteren orthodoxen Standpunkte, welcher den Stern bei Matthäus als einen Engel zu fassen geneigt war, lag es nahe, denselben mit dem Engel bei Lukas in der Art zu vereinigen, daß der in der Geburtsnacht Jesu den bethlehemitischen Hirten erschienene Engel von den Magiern in der Ferne für einen über Judäa stehenden Stern gehalten worden sein sollte: [27]) wobei dann beide Berichte im Wesentlichen richtig wären. Neuerlich hat man nur Einen,

---

[25]) Neander, L. J. Ch. S. 27.

[26]) Auch Schleiermacher, über den Lukas, S. 47, erklärt die Erzählung von den Magiern u. s. w. für eine symbolische; da er es aber verschmäht, auf die hiehergehörigen A. T. lichen u. a. Stellen Rücksicht zu nehmen, so rächt sich dieß dadurch, daß er in der Deutung der Erzählung theils im Allgemeinen stehen bleibt, theils in's Schiefe geräth.

[27]) So Lightfoot, horae p. 202.

und zwar den des Lukas, als den richtigen vorausgesetzt; den des Matthäus aber als ausgeschmückte Umbildung von jenem dargestellt. Aus dem Engel im himmlischen Glanze bei Lukas soll in der umbildenden Erzählung der Matthäustradition ein Stern geworden sein, wie die Begriffe von Engeln und Sternen in der höheren jüdischen Theologie zusammenfloßen; die Hirten aber sollen zu königlichen Weisen umgebildet worden sein, wie ja die Könige im Alterthum Hirten der Völker heißen. [28]) Diese Ableitung wäre selbst dann durch ihre Künstlichkeit unwahrscheinlich, wenn es richtig wäre, was dabei vorausgesetzt wird, daß die hieher gehörigen Erzählungen des Lukas den Stempel der historischen Wahrheit tragen. Da wir aber hievon das Gegentheil nachgewiesen zu haben hoffen, mithin zwei gleich unhistorische Erzählungen vor uns liegen: so fehlt jeder Grund, die gequälte Herausdeutung des Matthäischen Berichts aus dem des Lukas der so einfachen Ableitung desselben aus A. T. lichen Stellen und jüdischen Meinungen vorzuziehen. Es sind also diese beiden Beschreibungen der ersten Einführung Jesu zwar Variationen über dasselbe Thema, aber ohne unmittelbaren Einfluß der einen auf die andere.

§. 37.

Chronologisches Verhältniß des Besuchs der Magier sammt der Flucht nach Aegypten bei Matthäus zu der Darstellung im Tempel bei Lukas.

Es ist oben bemerkt worden, daß die im Anfang ziemlich parallel laufenden Erzählungen des Matthäus und Lukas in der Folge ganz auseinandergehen, indem, statt der tragischen Katastrophe mit Kindermord und Flucht, uns Lukas die friedliche Scene der Darstellung des Jesuskindes im Tempel aufbehalten hat. Setzen wir für jetzt das Ergebniß unsrer letzten Untersuchung, den bloß mythischen Charakter der Erzählung bei Matthäus, bei Seite, und fragen: in welchem Zeitverhältnisse

[28]) Schneckenburger, über den Ursprung des ersten kanonischen Evangeliums, S. 69 ff.

soll diese Darstellung im Tempel zu dem Magierbesuch und der Flucht nach Aegypten stehen?

Eine ausdrückliche chronologische Bestimmung hat von beiden Begebenheiten nur die Darstellung im Tempel, von welcher es heißt, daß sie nach der gesetzlichen Zeit der Reinigung einer Mutter, d. h. also, nach 3. Mos. 12, 2—4., 40 Tage nach der Geburt des Kindes, vorgenommen worden sei (Luc. 2, 22.). Die Zeit der andern Begebenheit ist nicht ebenso festgesetzt: es heißt nur, die Magier seien angekommen *τοῦ Ἰησοῦ γεννηθέντος ἐν Βηθλεὲμ* (Matth. 2, 1.), unbestimmt wie lange hernach. Da aber durch dieses Particip der Besuch der Magier unmittelbar, wenigstens wie wenn nichts Bedeutendes dazwischen vorgefallen wäre, an die Geburt des Kindes angeknüpft zu werden scheint: so hat dieß einige Ausleger auf die Ansicht geführt, daß jener Besuch vor die Darstellung im Tempel zu setzen sei. [1]) Dabei bleibt noch die doppelte Möglichkeit offen: entweder auch noch die Flucht nach Aegypten der Darstellung im Tempel vorzusetzen; oder den Besuch der Magier zwar dieser voranzustellen, die Flucht aber erst auf die Darstellung folgen zu lassen. Nimmt man das Letztere an, und klemmt die Darstellung im Tempel zwischen den Magierbesuch und die Flucht ein: so verwickelt man sich in einen schlimmen Zwiespalt sowohl mit den Worten des Matthäus als mit dem Zusammenhange der Sachen. Da nämlich mit derselben Participialconstruction der Evangelist hier an die Umkehr der Magier die Aufforderung zur Flucht knüpft (*ἀναχωρησάντων αὐτῶν ἰδοὺ ἄγγελος κ. τ. λ.* V. 13.), mit welcher er V. 1. die Ankunft der Morgenländer an die Geburt Jesu angeschlossen hatte: so muß doch gewiß derjenige, welchen diese Construction oben bewogen hatte, die durch sie verbundenen Begebenheiten ohne Dazwischenkunft eines andern bedeutenden

---

[1]) S. z. B. Augustin. de consens. evangelist. 2, 5. Storr, opusc. acad. 3, p. 96 ff. Süskind, in Bengel's Archiv, 1, 1. S. 216 ff.

Vorfalls aufeinander folgen zu lassen, auch hier sich durch dieselbe abgehalten finden, zwischen die durch sie verknüpften Ereignisse des Besuchs und der Flucht ein drittes einzuschieben. Was aber die Sache betrifft, so wird man doch nicht wahrscheinlich finden wollen, daß in einem Zeitpunkt, in welchem Gott dem Joseph anzeigen läßt, er sei zu Bethlehem nicht mehr vor Herodes sicher, demselben eine Reise nach Jerusalem, also eigentlich in den Rachen des Löwen hinein, zugelassen worden wäre. Jedenfalls hätte allen Betheiligten die strengste Vorsicht eingeschärft werden müssen, das Ruchtbarwerden der Anwesenheit des messianischen Kindes in Jerusalem zu verhüten. Solches ängstliche Incognito ist aber in der Erzählung des Lukas nirgends zu spüren: vielmehr macht nicht nur Simeon im Tempel auf Jesum aufmerksam, ohne vom Geist oder von den Eltern daran verhindert zu werden; sondern auch Hanna glaubt der guten Sache einen Dienst zu thun, wenn sie die Kunde von dem neugeborenen Messias so sehr wie möglich verbreite (Luc. 2, 28 ff. 38.). Daß sie dieß nur unter Gleichgesinnten that (ἐλάλει περὶ αὐτῦ πᾶσι τοῖς προσδεχομένοις λύτρωσιν ἐν Ἱερουσαλὴμ), konnte nicht verhindern, daß es nicht auch der herodischen Partei bekannt wurde; da eben, je größer die Aufregung jener προσδεχόμενοι durch solche Kunde wurde, desto mehr auch die Aufmerksamkeit der Regierung erregt werden, und so Jesus in die Hände des lauernden Herodes fallen mußte.

In jedem Falle müßte sich also, wer die Darstellung im Tempel nach dem Besuche der Magier setzt, auch dazu vollends entschließen, sie selbst bis nach der Rückkehr aus Aegypten zu verschieben. Allein auch dabei geht es nicht ohne Verstoß gegen die Berichte ab. Es müßte sich nämlich dieser Annahme zufolge zwischen der Geburt Jesu und seiner Darstellung im Tempel ereignet haben: die Ankunft der Magier; die Flucht nach Aegypten; der bethlehemitische Kindermord; der Tod des Herodes; die Rückkehr der Eltern Jesu aus Aegypten. Das ist aber für 40 Tage offenbar zu viel; man müßte daher annehmen, die Darstellung

des Kindes und der erste Tempelbesuch der Wöchnerin sei über die gesetzliche Zeit hinaus verschoben worden. Dieß läuft aber der Erzählung des Lukas zuwider, welcher durch sein ὅτε ἐπλήσθησαν αἱ ἡμέραι τοῦ καθαρισμοῦ αὐτῶν κατὰ τὸν νόμον Μωσέως (V. 22.) ausdrücklich sagt, daß der Tempelbesuch zur gesetzlichen Zeit stattgefunden. Doch gleichviel, ob früher oder später: die Eltern Jesu konnten dem Matthäus zufolge nach ihrer Rückkehr aus Aegypten so wenig als unmittelbar vor ihrem Abgang dahin an eine Reise nach Jerusalem denken. Denn da bei der Rückkehr von der Flucht Joseph wegen des Archelaus vor Judäa gewarnt wird, das unter seiner Herrschaft stand, so konnte er es am wenigsten wagen, in dessen Residenz, Jerusalem, selbst sich zu begeben.

Da also auf keine dieser beiden Weisen die Darstellung im Tempel es ertragen will, dem Magierbesuche nachgesetzt zu werden: so bleibt nur das Andre übrig, mit der Mehrheit der Ausleger [2]) jene von Lukas erzählte Begebenheit den beiden von Matthäus berichteten voranzustellen. Dieß ist auch insofern das Natürlichste, als wenigstens mittelbar bei Matthäus ein längerer Zeitraum zwischen der Geburt Jesu und der Ankunft der Magier angedeutet ist. Denn daß Herodes die Kinder in Bethlehem bis zum Alter von zwei Jahren morden läßt, dieß setzt, wenn er auch, um sicher zu gehen, die Zeitangabe der Magier überschritt, doch voraus, daß diesen der Stern schon vor mehr als einem Jahre sichtbar geworden war; das Erscheinen des Sterns aber scheint der Erzähler als gleichzeitig mit der Geburt Jesu sich zu denken. — Nach dieser Stellung der Erzählungen wären also die Eltern Jesu zuerst von Bethlehem, wo das Kind geboren war, nach Jerusalem gereist, um die gesetzlichen Gaben darzubringen; sodann wären sie wieder nach Bethlehem zurückgekehrt, wo (nach Matth. 2, 1. und 5.) die Magier sie fanden; hierauf wäre die Flucht

---

[2]) Unter den Neuern z. B. Heß, Geschichte Jesu, 1, S. 51 ff. Paulus, Olshausen, z. b. St.

nach Aegypten, und nach der Rückkehr von derſelben die Anſiedelung in Nazaret erfolgt. Die hiebei vor Allem ſich aufdringende Frage: was hatten denn die Eltern Jeſu nach der Darſtellung im Tempel noch einmal in Bethlehem zu thun, das ja gar nicht ihre Heimath war, und wo ſie binnen der 40 Tage ihre Geſchäfte wegen der Schatzung gewiß hatten abmachen können? muß zwar auf ſpäter verwieſen werden; indeſſen wird dieſer in der Sache liegende Entſcheidungsgrund vollſtändig erſetzt durch einen, der in den Worten liegt. Lukas nämlich ſagt (V. 39.) gar zu beſtimmt, nach Vollendung der geſetzlichen Opfer u. ſ. f. ſeien Jeſu Eltern wieder nach Nazaret zurückgekehrt, als in ihre eigentliche Heimath, und nicht nach dem bloß vorübergehenden Aufenthaltsorte Bethlehem. [3]) Kamen alſo die Magier nach der Darſtellung im Tempel: ſo mußten ſie die Eltern Jeſu ſchon wieder in Nazaret treffen, und nicht in Bethlehem, wie Matthäus ſagt. Dazu kommt noch, daß, wenn wirklich der Ankunft der Magier die Darſtellung im Tempel mit dem Aufſehen, welches die Reden Simeon's und der Hanna machen mußten, ſchon vorangegangen war: unmöglich dann bei der Ankunft der Magier die Geburt des meſſianiſchen Kindes zu Jeruſalem noch ſo unbekannt ſein konnte, daß, wie Matthäus meldet, die Ankündigung derſelben durch die Magier allgemeine Beſtürzung erregte (2, 3.). [4])

---

[3]) Süskind, a. a. O. S. 222: „Lukas drückt ſich, indem er ſagt: *καὶ ὡς ἐτέλεσαν ἅπαντα κατὰ τὸν νόμον Κυρίου, ὑπέστρεψαν εἰς Ναζαρέτ*, ſo aus, wie nur der ſich ausdrücken kann, der ſagen, d. h. bei den Leſern die Vorſtellung erwecken will, von Jeruſalem aus ſei die Reiſe unmittelbar, ohne Dazwiſchenkunft einer andern Reiſe, nach Nazaret gegangen." Dieß war eben mit ein Grund, warum Süskind u. A. Magier und Flucht lieber vor der Darſtellung einſchieben wollten. — Nach Michaelis (Anm. zu ſeiner Ueberſetzung, S. 379.) ſoll der Weg von Jeruſalem nach Nazaret über (das in entgegengeſetzter Richtung gelegene!) Bethlehem geführt haben.

[4]) Dieſelbe Differenz in Feſtſtellung des chronologiſchen Verhältniſſes der beiden Begebenheiten findet ſich auch zwiſchen zwei verſchiedenen Texten

Wenn ſomit die Darſtellung Jeſu im Tempel weder früher noch auch ſpäter ſtattgefunden haben kann, als der Beſuch der Magier und die Flucht nach Aegypten, und ebenſowenig dieſe letztere Begebenheit früher oder ſpäter als jene erſte: ſo iſt es alſo unmöglich, daß die eine ſowohl als die andere ſollte vorgefallen ſein, ſondern höchſtens kann die eine oder die andere ſich ereignet haben. [5])

Dieſem gefährlichen Dilemma zu entgehen, hat auch hier die ſupranaturaliſtiſche Anſicht neueſtens ſich bewogen gefunden, einen freieren Standpunkt zu betreten, um durch Preisgeben deſſen, was nicht mehr zu halten iſt, das Uebrige zu retten. Daß weder Lukas von dem, was Matthäus, noch der (vom Apoſtel verſchiedene) Verfaſſer des griechiſchen Matthäus von demjenigen etwas gewußt haben könne, was Lukas hier aus der Kindheitsgeſchichte Jeſu mittheilt, das findet Neander ſich gedrungen zuzugeſtehen. Aber daraus folge nicht, daß nicht dennoch Beides ſich ereignet haben könne. [6]) — Durch dieſe Wendung entgeht man allerdings den Schwierigkeiten, welche in den Worten der Evangeliſten liegen: aber denen in der Sache nicht. Daß der erſte Evangeliſt die Geburt Jeſu, den Beſuch der Magier und die Flucht aneinanderreiht, wie wenn keine Ortsveränderung dazwiſchen wäre; daß der Verfaſſer des dritten Evangeliums die Eltern mit dem Kinde von der Darſtellung im Tempel unmittelbar nach Nazaret zurückkehren läßt, wird unverfänglich, weil aus dem Nichtwiſſen ferne ſtehender Berichterſtatter kein Schluß auf Nichtgeſchehenſein gilt. Dagegen nun aber die Unwahrſcheinlichkeit, daß nach der Scene

---

des Apokryphums: historia de nativ. Mariae et de inf. Serv., ſ. bei Thilo, S. 385. not.

[5]) Dieſe Unverträglichkeit der beiden Erzählungen iſt ſchon frühe einigen Gegnern des Chriſtenthums (Epiphanius, haeres. 51, 8. nennt neben Celſus und Porphyrius noch einen Philoſabbatius) zum Bewußtſein gekommen.

[6]) Neander, L. J. Chr., S. 33. Anmerkung.

im Tempel die Geburt des messianischen Kindes in Jerusalem noch so ganz unbekannt sollte gewesen sein, wie das Benehmen des Herodes bei der Ankunft der Magier es voraussetzt; die Undenkbarkeit (bei der umgekehrten Stellung der Begebenheiten), daß es dem Joseph sollte zugelassen worden sein, mit dem Kinde, das Herodes so eben zu morden suchte, nach Jerusalem zu reisen; das Unbegreifliche endlich, daß die Eltern Jesu nach der Darstellung im Tempel nach Bethlehem sollten zurückgekehrt sein (wovon später): alle diese in der Sache liegenden Schwierigkeiten, die nicht geringer sind, als die in den Worten, bleiben bei dieser Auskunft stehen, und beweisen ihre Unzulänglichkeit.

Es bleibt sonach bei dem Dilemma; und wenn wir in demselben wählen sollten, so dürften wir uns, so weit wir jetzt in der Untersuchung sind, in keinem Fall für die Erzählung des Matthäus und gegen die des Lukas entscheiden; sondern, da wir jene als mythisch erkannt haben, so bliebe uns nur übrig, mit neuern Kritikern [7]) an der Erzählung des Lukas festzuhalten, und die des Matthäus preiszugeben. Indeß, ob nicht auch jene von gleicher Beschaffenheit mit dieser sei, mithin statt des Entweder, Oder, vielmehr weder die eine noch die andere als historisch festgehalten werden dürfe, wird die nächstfolgende Untersuchung lehren.

§. 38.

Die Darstellung Jesu im Tempel.

Die Erzählung von der Darstellung Jesu im Tempel (Luc. 2, 22—38.) scheint auf den ersten Anblick ein ganz geschichtliches Gepräge zu tragen. Ein doppeltes Gesetz, das eine der Mutter ein Reinigungsopfer vorschreibend, das andere die Loskaufung des erstgeborenen Sohnes heischend, führt die Eltern Jesu mit dem Kinde nach Jerusalem in den Tempel.

---

[7]) Schleiermacher, über den Lukas, S. 47. Schneckenburger, a. a. O.

Hier treffen sie einen frommen, messianischer Erwartung hingegebenen Mann, mit Namen Simeon, an. Manche Erklärer halten diesen Simeon für denselben mit dem Rabban Simeon (Hillels Sohn und Nachfolger als Präsident des Synedriums, Vater Gamaliels), welchen selbst einige mit dem Sameas des Josephus [1]) identificiren, und auf seine angeblich Davidische Abkunft deßwegen Gewicht legen, weil diese ihn zum Verwandten Jesu mache, und die folgende Scene natürlich erklären helfe. Doch auch ohne diese Annahme, welche schon durch die, für einen so bekannten Mann zu fahle Bezeichnung: ἄνθρωπός τις, bei Lukas, unwahrscheinlich wird, [2]) scheint sich immerhin die Scene, welche sich sofort zwischen den Eltern Jesu und diesem Simeon zutrug, wie auch die Rolle, welche die Prophetin Hanna dabei spielte, auf sehr natürliche Weise erklären zu lassen. Nicht einmal das braucht man mit dem Verf. der natürlichen Geschichte [3]) vorauszusetzen, daß Simeon schon vorher um die Hoffnung der Maria, den Messias zu gebären, gewußt habe: man denke sich nur mit Paulus u. A. die Sache so. Beseelt, wie Manche in jener Zeit, von der Erwartung der nahe bevorstehenden Ankunft des Messias, bekommt Simeon, wahrscheinlich im Traume, die Gewißheit, ihn vor seinem Ende noch sehen zu dürfen. Als er daher eines Tags dem Drange nicht widerstehen kann, den Tempel zu besuchen, und nun eben an diesem Tage Maria ihr Kind dahin brachte, dessen Schönheit ihn schon anzog: so wurde, als sie ihm vollends die Davidische Abkunft des Kindes eröffnete, die Aufmerksamkeit und Theilnahme des Mannes in

---

[1]) Antiq. 14, 9, 4. 15, 1, 1 und 10, 4.

[2]) Das Evang. Nicodemi freilich nennt ihn c. 16. ὁ μέγας διδάσκαλος, und das Protev. Jacobi c. 24. macht ihn zum Priester oder gar zum Hohenpriester, s. die Varr. bei Thilo, Cod. Apocr. N. T. 1, S. 271. vgl. 203.

[3]) 1. Thl. S. 205 ff. Auch nach Hoffmann (S. 276 f.) sollen die Reden der beiden Alten sich nur aus ihrer Bekanntschaft mit der Geburtsgeschichte erklären.

einem Grade rege, welcher die Maria bewog, ihm die Hoffnungen, welche auf diesem Sprößling des alten Königshauses ruhten, und die außerordentlichen Ereignisse, welche dieselben veranlaßt hatten, zu entdecken. Diese Hoffnungen ergreift Simeon mit Zuversicht, und spricht nun seine messianischen Erwartungen und Befürchtungen, in der Ueberzeugung, daß sie an diesem Kinde in Erfüllung gehen werden, in begeisterter Rede aus. Noch weniger braucht man für die Hanna die Annahme des Verfs. der natürlichen Geschichte, daß sie, als eine jener bei der Entbindung Maria's thätig gewesenen Frauen, mit den auf dem Kinde ruhenden Hoffnungen schon vorher bekannt gewesen: sie hatte ja Simeons Reden gehört, und gleichgestimmt, wie sie war, gab sie denselben ihren Beifall.

So einfach diese natürliche Erklärung scheint: so ist sie doch auch hier nicht minder gewaltsam, als wir sie sonst gefunden haben. Denn daß dem Simeon, ehe er in seine begeisterte Rede sich ergoß, die Eltern Jesu etwas von ihren außerordentlichen Erwartungen mitgetheilt hätten, sagt der Evangelist nicht nur nirgends; sondern die Spitze seiner ganzen Erzählung besteht gerade darin, daß der fromme Greis in Kraft des ihn erfüllenden Geistes Jesum sogleich als das messianische Kind erkannt habe: und ebendeßwegen wird auch ein Verhältniß zum πνεῦμα ἅγιον so hervorgehoben, um erklärbar zu machen, wie er auch ohne vorangegangene Mittheilung doch Jesum als den ihm Verheißenen zu erkennen, und zugleich den Gang seines Schicksals vorherzusagen vermochte. Wie unser kanonisches Evangelium dasjenige, was Jesum dem Simeon kenntlich machte, in den Simeon selbst, aber als übernatürliches Princip, versetzt: so legt es das Evangelium infantiae arabicum als etwas Objectives in die Erscheinung Jesu;[4]) immer noch mehr im Geiste der ursprünglichen

[4]) Cap. 6: Viditque illum Simeon senex instar columnae lucis refulgentem, cum Domina Maria virgo, mater ejus, ulnis suis eum gestaret, — et circumdabant eum angeli iustar circuli, celebrantes illum etc. Bei Thilo, S. 71.

Erzählung, als die natürliche Erklärungsweise, weil es doch das Wunderbare an der Sache festhält. Ein Wunder anzunehmen, fällt uns aber, außer den allgemeinen Gründen gegen die Zuläßigkeit des Wunders überhaupt, hier noch insbesondere deßwegen schwer, weil sich kein würdiger Zweck desselben erkennen läßt. Denn daß dieser Vorfall aus Jesu Kindheit mit ein Hebel geworden wäre, um den Glauben an ihn als den Messias in weiteren Kreisen begründen zu helfen, davon ist nirgends eine Spur; wir müßten also den Zweck, wie es auch der Evangelist wendet (V. 26. 29.), nur in Simeon und Hanna suchen, deren treuem Hoffen dieser individuelle Lohn zu Theil geworden wäre, daß ihnen zur Erkenntniß des messianischen Kindes der Blick geöffnet wurde. Allein, daß um solcher vereinzelter Zwecke willen die Vorsehung Wunder geschehen lasse, ist mit richtigen Begriffen von derselben nicht zu vereinigen.

Man wird sich daher auch hier zu einem Zweifel an dem historischen Charakter der Erzählung veranlaßt finden; um so mehr, als sie sich nach dem Bisherigen an lauter mythische Erzählungen anschließt. Nur muß man dann nicht dabei stehen bleiben, zu sagen, die wahren Ausdrücke Simeons mögen wohl gewesen sein: möchte ich doch so, wie ich dieß Kind hier trage, auch den neugebornen Messias noch erblicken! was dann ex eventu in der Sage dahin umgedeutet worden sei, wie wir es jetzt bei Lukas lesen;[5]) sondern man muß in der Anlage dieses Theils der evangelischen Geschichte und in dem Interesse der urchristlichen Sage die Veranlassung nachweisen, warum dergleichen von Jesu in Umlauf kam. Was nun das Erstere betrifft, so wird man die Parallele nicht verkennen, welche zwischen dieser Scene bei der Darstellung Jesu im Tempel und der bei der Beschneidung des Täufers nach der

---

[5]) So E. F. in der Abhandlung über die beiden ersten Kap. des Matth. und Lukas. In Henke's Magazin 5. Bd. S. 169 f. Eine ähnliche Halbheit bei Matthäi, Synopse der vier Evangel. S 3. 5 f.

Erzählung desselben Evangelisten stattfindet: indem beidemale, dort durch den Vater, hier durch einen andern frommen Mann, auf Antrieb des heiligen Geistes Gott für die Geburt dieser Retter gedankt, und ihr künftiger Beruf prophetisch vorausverkündigt wird. Daß diese Scene das einemal an die Beschneidung, das andremal an die Darstellung im Tempel sich geknüpft hat, scheint zufällig; hatte aber einmal in Bezug auf Jesum die Sage seine Darstellung im Tempel so verherrlicht: so mußte die Beschneidung, wie wir es oben gefunden haben, leer ausgehen. — Daß aber eine solche Erzählung im Interesse der Sage lag, ist ebenfalls leicht einzusehen. Wer sich als Mann so augenscheinlich als Messias zu erkennen gab, der muß, dachte man, auch schon als Kind für ein durch den göttlichen Geist geschärftes Auge als solcher zu erkennen gewesen sein; derjenige, welcher in späterer Zeit durch mächtige Reden und Thaten sich als den Sohn Gottes erwies, gewiß, er hat auch schon, ehe er sprechen und sich frei bewegen konnte, den göttlichen Stempel getragen. Ferner, wenn Menschen, vom Geiste Gottes getrieben, Jesum so frühe schon liebend und ehrfurchtsvoll in die Arme schloßen: dann war auch der Geist, der ihn beseelte, nicht, wie man ihm vorwarf, ein ungöttlicher; und wenn ein frommer Seher ihm im Gefolge seiner hohen Bestimmung zugleich die Kämpfe, welche er zu bestehen haben, und seiner Mutter den Schmerz, den ihr sein Schicksal machen würde, [6]) vorausgesagt hatte: dann war es gewiß kein Ungefähr, sondern ein göttlicher Plan, der ihn auf dem Wege zu seiner Erhöhung in diese Tiefe der Erniedrigung führte.

Gegen eine solche, positiv aus der Sache selbst und negativ aus den Schwierigkeiten anderer Auffassungsweisen sich ergebende Ansicht von der vorliegenden Erzählung, muß man sich gleicherweise wundern, wie Schleiermacher die

---

[6]) Mit den von Simeon an Maria gerichteten Worten: *καὶ σοῦ δὲ αὐτῆς τὴν ψυχὴν διελεύσεται ῥομφαία* (V. 35.) vergl. die Worte des messianischen Unglückspsalms 22, V. 21: *ῥῦσαι ἀπὸ ῥομφαίας τὴν ψυχήν μου.*

Bemerkung kehren mag, die ihn doch oben von einer ähnlichen Auffassung der Geburtsgeschichte des Täufers nicht abgehalten hat: die Erzählung sei zu natürlich, um gedichtet zu sein;[7] als wie Neander dagegen aus überspannten Vorstellungen von den herrlicheren Zügen argumentiren mag, welche der Mythus an die Stelle unserer Erzählung gesetzt haben würde. Weit entfernt nämlich, meint Neander, für die Mutter Jesu eine Reinigung, und für ihn selbst eine Lösung vorgenommen werden zu lassen, würde der Mythus eine Engelerscheinung oder göttliche Mahnung eingeschoben haben, durch welche Maria oder die Priester von einer solchen, mit der Würde Jesu streitenden, Handlung abgehalten worden wären.[8] Als ob nicht selbst das pauliniſche, um wie viel mehr mithin das Judenchristenthum, aus welchem diese Erzählungen stammen, die Anschauung von Christo als *γενόμενος ὑπὸ νόμον* (Gal. 4, 4.) festgehalten, und Jesus selbst sich nicht ebenso der Taufe, und zwar gerade bei Lukas ohne vorgängige Weigerung des Johannes, unterworfen hätte. Mehr Gewicht hat die andere Bemerkung Schleiermacher's, wer diese Erzählung gedichtet hätte, der würde schwerlich neben dem Simeon auch noch die, nicht einmal dichterisch benützte, Hanna aufgestellt haben, und noch dazu mit dieser Genauigkeit in ihren Personalien, wogegen die Hauptperson weit nachläßiger bezeichnet sei. Allein aus zweier Zeugen Mund die Würde des Kindes Jesu kund werden zu lassen, und namentlich neben den Propheten auch noch eine Prophetin zu stellen, das ist doch gewiß ganz die symmetrische Gruppirung, wie sie die Sage liebt. Die ausführliche Personalbezeichnung mag von einer wirklichen Person,

---

7) Schleiermacher, über den Lukas, S. 37. Vergl. dagegen die Bemerkungen oben, §. 18, und die dort, Anmerk. 19., angeführten Schriftsteller.

8) Wie oben das Poetische, so macht Neander hier (S. 24 f.) das Apokryphische zum Charakter des Mythischen: Eines so verkehrt wie das Andere.

die zur Zeit des Urſprungs unſerer Erzählung noch im Rufe ausgezeichneter Frömmigkeit fortlebte, genommen ſein; was aber die Reden betrifft, ſo iſt, wie Simeon zur Bewillkommung im Tempel, ſo die Frau hauptſächlich zur weiteren Verbreitung der Kunde benützt: wobei, weil dieß hinter der Scene vorgeht, nicht ebenſo ihre eigenen Worte angeführt werden konnten. — Wie oben aus dem Munde der Hirten, ſo ſoll hier nach Schleiermacher der Evangeliſt die Geſchichte unmittelbar oder mittelbar aus dem Munde der ſo genau beſchriebenen Hanna haben; Neander ſtimmt bei: nicht der einzige Schleiermacher'ſche Strohhalm, an welchen dieſer Theologe in der kritiſchen Bedrängniß dieſer Zeiten ſich anklammert.

Auch hier, wo die Erzählung des Lukas Jeſum auf eine Reihe von Jahren verläßt, wird, wie an dem entſprechenden Punkt im Leben des Täufers, eine Schlußformel über das geſegnete Aufwachſen des Kindes beigefügt (V. 40.), welche, wie die den Täufer betreffende, an die ähnliche Formel in der Geſchichte Simſons (Richt. 13, 24 f.) erinnert.

§. 39.

Rückblick. Differenz zwiſchen Matthäus und Lukas in Bezug auf den urſprünglichen Wohnort der Eltern Jeſu.

Es iſt bis hieher die geſchichtliche Glaubwürdigkeit der evangeliſchen Erzählungen über die Abkunft, Geburt und Kindheit Jeſu aus dem doppelten Geſichtspunkte in Anſpruch genommen worden, weil theils die einzelnen Erzählungen Manches enthalten, was der geſchichtlichen Auffaſſung widerſtrebe; theils die parallelen Berichte des Matthäus und Lukas ſich gegenſeitig ausſchließen, ſo daß unmöglich beide Recht haben können, ſondern nothwendig müſſe Einer (dieß aber könne der eine ſo gut als der andere, alſo vielleicht auch beide ſein) Unrecht haben. Einer von dieſen Widerſprüchen der beiden Berichte gegen einander iſt es beſonders, welcher ſich vom Anfang unſerer Kindheitsgeſchichte bis zu dem hier erreichten Abſchnitt

hindurchzieht, auf den wir daher auch schon früher gestoßen sind, ohne daß wir uns jedoch bis jetzt länger bei demselben hätten verweilen können, weil wir erst jetzt, wo er seine Rolle ausgespielt hat, Materialien genug zu gründlicher Würdigung desselben in der Hand haben. Es ist dieß eine Abweichung, welche zwischen Matthäus und Lukas in Bezug auf den ursprünglichen Wohnort der Eltern Jesu stattfindet.

Lukas nämlich gibt gleich von Anfang Nazaret als den Wohnort der Eltern Jesu an: hier sucht der Engel die Maria auf (1, 26.); hier ist Maria's *οἶκος* (1, 56.) zu denken; von da reisen Jesu Eltern nach Bethlehem zur Schatzung (2, 4.); kehren aber, sobald es die Umstände erlauben, wieder nach Nazaret, als die *πόλις αὐτῶν*, zurück (V. 39.). Bei Lukas ist also augenscheinlich Nazaret der eigentliche Wohnort der Eltern Jesu, und nach Bethlehem kommen sie nur durch zufällige Veranlassung auf kurze Zeit.

Bei Matthäus wird von vorne herein nicht gesagt, wo Joseph und Maria sich aufgehalten haben. Nach 2, 1. ist Jesus in Bethlehem geboren, und indem von außerordentlichen Umständen, welche (nach Lukas) seine Eltern dahin geführt haben sollen, nichts erwähnt ist, so scheint es, Matthäus setze dieselben als ursprünglich schon zu Bethlehem wohnhaft voraus. Hier läßt er sofort die Eltern mit dem Kinde den Besuch der Magier erhalten, hierauf sich nach Aegypten flüchten, und von der Flucht zurückkehrend wollen sie wieder nach Judäa sich wenden, wenn nicht eine außerordentliche Warnung sie in das gäliläische Nazaret wiese (2, 22.). Durch diesen Zug wird der vorhin entstandene Schein zur Gewißheit, daß Matthäus nicht wie Lukas Nazaret, sondern Bethlehem als ursprünglichen Wohnort der Eltern Jesu voraussetze, und den Zug nach Nazaret nur durch unvorhergesehene Umstände herbeigeführt sich denke.

Daß man über diesen Widerspruch gewöhnlich so arglos hinübergleitet, davon liegt der Grund in dem Charakter der Erzählung des Matthäus, auf welchen ein neuerer Erklärer

ſogar die Behauptung gebaut hat, dieſer Evangeliſt ſage über den urſprünglichen Aufenthaltsort der Eltern Jeſu nicht etwas von der Ausſage des Lukas Verſchiedenes, ſondern gar nichts aus, indem es ihm um topologiſche wie chronologiſche Genauigkeit gar nicht zu thun ſei. Den ſpäteren Aufenthaltsort der Eltern Jeſu und ſeinen Geburtsort mache er nur deßwegen namhaft, weil ſich daran A. T.liche Weiſſagungen knüpfen ließen: da der Wohnort der Eltern Jeſu vor ſeiner Geburt zu keinem ähnlichen Citate Anlaß gegeben, ſo habe ihn Matthäus ganz verſchwiegen; was aber, bei ſeiner Darſtellungsart, keineswegs beweiſe, daß er von dieſem Aufenthalte nichts gewußt, oder gar Bethlehem als urſprünglichen Wohnort der Eltern Jeſu vorausgeſetzt habe. [1]) Allein, auch zugegeben, daß das Stillſchweigen des Matthäus über den früheren Aufenthalt von Jeſu Eltern in Nazaret und über die beſonderen Umſtände, durch welche ſeine Geburt zu Bethlehem veranlaßt war, noch nichts beweiſe: ſo müßte dann doch das ſpätere Vertauſchen Bethlehem's mit Nazaret ſo dargeſtellt ſein, daß ein Wink gegeben wäre, oder nur wenigſtens die Möglichkeit übrig bliebe, den erſteren Ort als bloß vorübergehenden Aufenthalt, die Reiſe in den letzteren aber als Rückreiſe in die eigentliche Heimath zu faſſen. Ein ſolcher Wink wäre gegeben, wenn Matthäus nach der ägyptiſchen Reiſe die Anſiedelung Joſephs in Nazaret dadurch begründete, daß er ihm durch die Traumerſcheinung ſagen ließe: kehret jetzt in das Land Iſrael zurück, und zwar in euren urſprünglichen Wohnort, Nazaret; denn in Bethlehem habt ihr nichts mehr zu ſchaffen, da ja die Weiſſagung, daß euer meſſianiſches Kind an dieſem Orte geboren werden ſollte, bereits erfüllt iſt. Doch weil es ja dem Matthäus überhaupt um Oertlichkeiten nicht zu thun ſein ſoll, ſo wollen wir billig ſein, und keinen poſitiven Wink, ſondern nur das Negative von ihm verlangen, daß er uns die Vorſtellung, Nazaret ſei der urſprüngliche

[1]) Olshauſen bibl. Comm. 1, S. 142 f.

Aufenthalt der Eltern Jesu gewesen, nicht geradezu unmöglich mache. Diese Forderung wäre dann erfüllt, wenn die Reise der Eltern Jesu aus Aegypten nach Nazaret geradezu gar nicht motivirt, sondern nur gesagt wäre, sie seien auf höhere Weisung in das Land Israel zurückgekehrt, und haben sich nach Nazaret begeben. Freilich wäre es dann auffallend genug, ohne alle Bevorwortung statt des bisherigen Bethlehem auf einmal Nazaret genannt zu finden; was auch unser Erzähler gefühlt, und eben deßwegen die Veranlassung der Reise nach dem letztgenannten Orte ausführlich angegeben hat (2, 22. f.). Statt nun aber dieß so zu thun, wie er es nach dem Obigen thun mußte, wenn er mit Lukas Nazaret als den ursprünglichen Wohnort von Jesu Eltern kannte, thut er es gerade auf die entgegengesetzte Art, welche unwidersprechlich beweist, daß seine Voraussetzung die umgekehrte von der des Lukas war. Denn wenn er den aus Aegypten zurückkehrenden Joseph nur aus Furcht vor Archelaus nicht nach Judäa gehen läßt: so schreibt er ihm ja eine Geneigtheit zu, sich wieder dahin zu begeben; eine Geneigtheit, welche unbegreiflich bleibt, wenn ihn nach Bethlehem nur der Schatzungsbefehl geführt hatte, und einzig unter der Voraussetzung sich erklärt, daß er schon vorher dort wohnhaft gewesen. Andrerseits, indem Matthäus für die Ansiedelung in Nazaret nur jene Gefahr (nebst dem Zwecke der Erfüllung einer Weissagung) angibt: so kann er ein ursprüngliches Zuhausesein in Nazaret nicht voraussetzen; da dieses ja ein für sich entscheidender Grund gewesen wäre, neben welchem es jenes andern nicht bedurft hätte.

Da hienach die Schwierigkeit einer Vereinigung des Matthäus mit Lukas in diesem Stücke darauf beruht, daß es sich nicht will denken lassen, wie Jesu Eltern, aus Aegypten zurückkommend, im Sinne haben konnten, sich noch einmal nach Bethlehem zu begeben, wenn dieses nicht ihre ursprüngliche Heimath war: so haben sich die Bemühungen der Erklärer hauptsächlich auf den Punkt hinwenden müssen, noch anderweitige Gründe ausfindig zu machen, durch welche in Joseph

und Maria jene Neigung veranlaßt sein konnte. Solche Versuche finden sich schon sehr frühe. An Lukas anknüpfend, welcher, so bestimmt er Nazaret als den Wohnort der Eltern Jesu voraussetzt, doch auch Bethlehem dem Joseph nicht ganz fremd sein, sondern als Stammort mit ihm in Beziehung stehen läßt, scheint Justin der Märtyrer Nazaret zwar als Wohnort, Bethlehem aber als Geburtsort Josephs vorauszusetzen, [2]) und Credner glaubt in dieser Justinischen Nachricht die Quelle und die Ausgleichung der abweichenden Berichte unserer beiden Evangelisten zu finden. [3]) Allein, für's Erste, ausgeglichen sind sie hiedurch keineswegs. Denn wenn doch als der Ort, wo sich Joseph häuslich niedergelassen hatte, auch hier Nazaret stehen bleibt, so zeigt sich immer kein Grund für ihn, nach seiner Rückkehr von der ägyptischen Flucht auf Einmal seinen bisherigen Wohnort mit seinem Geburtsorte zu vertauschen; zumal er auch zu der früheren Reise dahin nach Justin selbst nicht etwa durch einen Plan, sich dort anzusiedeln, sondern lediglich durch die Schatzung veranlaßt worden war, ein Anlaß, welcher nach der Flucht jedenfalls fehlte. So steht die Darstellung Justin's mehr auf der Seite des Lukas, und reicht nicht hin, um den Matthäus mit ihm zu vereinigen. Daß aber die Justinische Nachricht auch die Quelle der beiden unsrigen sein sollte, ist noch weniger zu glauben. Denn wie aus der Angabe bei Justin, welche doch schon Nazaret als Wohnort, und die Schatzung als Veranlassung der Reise nach Bethlehem hat, die Erzählung des Matthäus habe entstehen können, welche von beidem nichts weiß, begreift man

---

[2]) Dial. c. Tryph. 78: *ἀνελήλυθει* (Ἰωσὴφ) *ἀπὸ Ναζαρὲτ, ἔνθα ᾤκει, εἰς Βηθλεὲμ, ὅθεν ἦν, ἀπογράψασθαι.* Indeß könnte man das *ὅθεν ἦν* möglicherweise als Bezeichnung des bloßen Stammorts fassen; zumal wenn man den Zusatz Justins erwägt: *ἀπὸ γὰρ τῆς κατοικήσης τὴν γῆν ἐκείνην φυλῆς Ἰούδα τὸ γένος ἦν.*

[3]) Beiträge zur Einleit. in das N. T. 1, S. 217. Vergl. Hoffmann, S. 238 f. 277 ff.

nicht; und überhaupt, wo sich einestheils zwei divergirende Berichte, anderntheils eine ungenügende Verbindung derselben findet, da ist gewiß nicht diese das ursprüngliche und jene abgeleitet, sondern umgekehrt: und eben in dieser Rolle, Ausgleichungen zu versuchen, haben wir den Justin oder seine Quellen schon oben, bei Gelegenheit der Genealogien, kennen gelernt.

Ein nachhaltigerer Ausgleichungsversuch ist in dem apokryphischen **Evangelium de nativitate Mariae** gemacht worden, und hat auch bei neueren Theologen vielen Beifall gefunden. Nach diesem Apokryphum ist das elterliche Haus der Maria in Nazaret, und obwohl im Tempel zu Jerusalem erzogen, und dort mit Joseph verlobt, kehrt sie doch, nachdem dies geschehen, zu ihren Eltern nach Galiläa zurück. Joseph hingegen war nicht bloß gebürtig von Bethlehem, wie Justin sagen zu wollen scheint, sondern er hatte auch sein Haus daselbst, und holte die Maria dahin heim. [4]) Allein diese Ausgleichung ist nun zu sehr zu Gunsten des Matthäus, gegen den Lukas. Denn die Schatzung nebst Zubehör ist weggelassen und mußte weggelassen werden, weil, wenn Joseph in Bethlehem zu Hause, und nur um seine Braut heimzuholen nach Nazaret gereist war, nicht erst der Census ihn wieder dorthin gerufen haben würde, sondern er wäre nach wenigen Tagen Abwesenheit von selbst zurückgekehrt; hauptsächlich aber, wenn er in Bethlehem sein Heimwesen (eine domus zu disponiren) hatte: so brauchte er bei seiner Dahinkunft nicht ein *κατάλυμα* aufzusuchen, um auch in diesem keinen Raum zu finden, sondern er würde die Maria unter sein eigenes Dach geführt haben. Daher nehmen neuere Ausleger, welche die Auskunft des Apokryphums sich zu Nutze machen, aber auch die Schatzung des Lukas nicht fallen lassen wollen, an, Joseph habe zwar früher in Bethlehem gewohnt und gearbeitet, doch keine eigene

---

[4]) C. 1. 8. 10.

Wohnung daselbst besessen, und auch als ihn die Schatzung, ehe er's dachte, dahin zurückrief, noch nicht für eine solche gesorgt gehabt. [5]) Allein nicht nur nicht als Ansäßige, sondern nicht einmal als Fremde die sich ansiedeln wollen, vielmehr nur als solche, die nach möglichst kurzem Aufenthalte wieder abzureisen gedenken, erscheinen nach Lukas Jesu Eltern in Bethlehem. Setzt diese Annahme die Eltern Jesu als sehr arm voraus: so will Olshausen zum Behuf der Ausgleichung der vorliegenden Differenz sie lieber bereichern, indem er annimmt, sie haben sowohl in Bethlehem als in Nazaret Besitzungen gehabt, hätten also an dem einen oder andern Orte sich niederlassen können: aber unbekannte Umstände haben nach der Rückkehr aus Aegypten sie geneigt gemacht, für Bethlehem sich zu entscheiden, bis die himmlische Warnung dazwischen getreten sei. Jenen von Olshausen unbestimmt gelassenen Grund, der den Eltern Jesu eine Niederlassung in Bethlehem wünschenswerth machte, geben andere Ausleger, wie Heydenreich, [6]) dahin an, es habe ihnen am schicklichsten scheinen müssen, daß der ihnen geschenkte Davidssohn in der Davidsstadt erzogen werde.

Hiebei sollten sich aber die Theologen doch so weit an Neander's Redlichkeit spiegeln, um mit ihm einzugestehen, daß von dieser Absicht der Eltern Jesu, sich in Bethlehem niederzulassen, und von den Ursachen, welche sie bewogen, diesen Plan hernach aufzugeben, Lukas nichts weiß, sondern nur Matthäus. Aber was weiß denn Matthäus für Ursachen dieser angeblichen Aenderung des Planes anzugeben? Den Magierbesuch, den Kindermord, Traumgesichte auf der ägyptischen Flucht: Erzählungen, deren nachweislich unhistorischer Charakter sie durchaus ungeeignet macht, der Angabe einer Aenderung des Wohnsitzes von Seiten der Eltern Jesu zur Gewähr zu dienen. Andrerseits, gesteht Neander zu, möge

---

[5]) So Paulus, exeg. Handb. 1, a, S. 178.

[6]) Ueber die Unzulässigkeit der mythischen Auffassung u. s. f. 1, S. 101.

der Verfasser des ersten Evangeliums von der besondern Ursache, durch welche dem Lukas zufolge die Reise nach Bethlehem herbeigeführt war, nichts gewußt, und daher Bethlehem für den ursprünglichen Wohnort der Eltern Jesu genommen haben: und dennoch könne, obgleich nicht in dem Bewußtsein beider Schriftsteller zusammen vorhanden, in der Wirklichkeit der Inhalt beider Berichte ineinandergegriffen haben. [7]) Allein, wie oben, wodurch begründet denn nun Lukas die Reise nach Bethlehem? Durch die Schatzung; welche nach unserer früheren Untersuchung eine ebenso morsche Stütze für diese Angabe ist, als der Kindermord und seine Folgen für die des Matthäus. Auch hier demnach geht es nicht an, durch Einräumung der Unbekanntschaft des einen Berichterstatters mit dem, was der andere berichtet, die von beiden erzählten Thatsachen zu retten: da jeder nicht bloß das Nichtwissen des andern, sondern außerdem noch die Unwahrscheinlichkeit seines eigenen Berichtes gegen sich hat.

Doch wir müssen die einzelnen Seiten und Bestandtheile der beiderseitigen Angaben erst noch genauer unterscheiden. Da dem eben Bemerkten zufolge die Wohnortsveränderung der Eltern Jesu bei Matthäus mit den unhistorischen Daten des bethlehemitischen Kindermords und der Flucht nach Aegypten so zusammenhängt, daß ohne diese jede Veranlassung einer späteren Verlegung des Wohnsitzes hinwegfällt: so werden wir in diesem Stücke auf die Seite des Lukas treten, welcher die Eltern Jesu nach wie vor dessen Geburt an demselben Orte wohnen läßt. Dafür hängt dann aber bei Lukas die Angabe, Jesus sei an einem andern Orte geboren als wo seine Eltern wohnhaft waren, mit einem eben so wenig historischen Datum, nämlich der Schatzung, zusammen, und mit dieser fällt jeder Anlaß für die Eltern Jesu weg, bei herannahender Entbindung der Maria eine so weite Reise zu unternehmen: so daß

---

[7]) L. J. Ch. S. 33.

wir in diesem Stücke uns auf die Seite des Matthäus neigen werden, wenn er Jesus nicht auswärts, sondern an dem Wohnorte seiner Eltern geboren sein läßt. Doch nur dieß Formelle und Negative haben wir bis jetzt, daß die Angaben der Evangelisten unverbürgt sind, nach welchen Jesu Eltern an einem andern Orte früher gewohnt haben sollen als später, und Jesus anderswo geboren wäre, als wo seine Eltern wohnten: über das Positive und Materielle, welches denn dieser Ort gewesen, ist die Untersuchung erst anzustellen.

In dieser Hinsicht werden wir nun in entgegengesetzter Richtung auseinandergezogen, indem wir als Geburtsort Jesu, wo wir nach unserem eben gewonnenen Ergebniß keinen Grund haben, seine Eltern nicht auch wohnhaft zu denken, in beiden Evangelien Bethlehem angegeben finden; als späteren Wohnort dagegen, welchen nach dem Obigen nur eine unverbürgte Angabe uns verbieten will auch als den ursprünglichen und somit als Geburtsort Jesu anzusehen, gleichfalls in beiden Nazaret. Dieser Widerspruch ist unauflöslich, wenn beide Richtungen wirklich gleich stark anziehen; er löst sich aber, sobald auf der einen Seite das Band reißt, und uns der andern Richtung ungehindert folgen läßt. Prüfen wir zuerst das Band, welches uns an die Annahme des galiläischen Nazaret als des späteren Wohnsitzes der Eltern Jesu knüpft, so besteht es nicht allein in der trockenen Angabe der vorliegenden Stellen im zweiten Kapitel des Matthäus und Lukas, daß die Eltern Jesu nach dessen Geburt sich in Nazaret aufgehalten: sondern in einer fortlaufenden Reihe von Daten aus der evangelischen und der ältesten Kirchengeschichte. Der Galiläer, der Nazarener, war der stehende Beiname Jesu: als Jesus von Nazaret stellte ihn Philippus dem Nathanael vor, welcher ihm die Frage zurückgab: was kann aus Nazaret Gutes kommen? (Joh. 1, 46 f) Nazaret wird nicht bloß als der Ort, ὅ ἦν τεθραμμένος (Luc. 4, 16), sondern geradezu auch als seine πατρὶς bezeichnet (Matth. 13, 34. Marc. 6, 1.); als Jesus der Nazaretaner wird er von den Leuten kenntlich gemacht

(Luc. 18, 37.) und von den Dämonen angerufen (Marc. 1, 24); noch am Kreuze bezeichnet ihn die Ueberſchrift als Nazarener (Joh. 19, 19.), und nach ſeiner Auferſtehung verkündigen die Apoſtel allenthalben Jeſum vom Nazaret (A. G. 2, 22.) und thun in ſeinem Namen als des Nazareners Wunder (A. G. 3, 6.). Auch ſeine Anhänger wurden noch längere Zeit Nazarener genannt, und erſt in ſpäteren Zeiten ging dieſer Name auf eine ketzeriſche Sekte über. [8]) Dieſe Benennung ſetzt, wenn auch nicht dieß, daß Jeſus von Nazaret gebürtig iſt, ſo doch einen längeren Aufenthalt deſſelben an dem gedachten Orte voraus; ein Aufenthalt, welcher, da ſich Jeſus, glaubwürdigen Nachrichten zufolge (Luc. 4, 16 f. und die Parall.), während ſeines öffentlichen Lebens nur vorübergehend daſelbſt verweilt hat, einzig in ſeine frühere Lebensperiode fallen kann, welche er im Schooße ſeiner Familie verlebte. Dieſe alſo, und namentlich ſeine Eltern, müſſen während der Kindheit Jeſu in Nazaret gewohnt haben, und wenn einmal, dann ohne Zweifel von jeher, da wir keinen geſchichtlichen Grund haben, eine Wohnortsveränderung anzunehmen: ſo daß dieſer eine der beiden widerſprechenden Sätze alle die Feſtigkeit hat, die man von Thatſachen aus ſo alter und dunkler Zeit erwarten kann.

Auch der andere Satz jedoch, daß Jeſus in Bethlehem geboren ſei, ruht keineswegs nur auf der Angabe unſerer erſten Kapitel, ſondern zugleich auf der durch eine Prophetenſtelle veranlaßten Erwartung, daß der Meſſias in Bethlehem werde geboren werden (vergl. mit Matth. 2, 5 f. Joh. 7, 42.). Aber eben dieß iſt eine gefährliche Stütze, und derjenige ſollte ſie gerne miſſen, welcher Jeſu Geburt in Bethlehem als hiſtoriſch feſthalten will. Denn wo der Nachricht von einem Erfolge eine lange Erwartung deſſelben vorangeht, da muß ſchon ein ſtarker Verdacht entſtehen, ob nicht die Erzählung, daß

---

[8]) Tertull. adv. Marcion. 4, 8. Epiphan. haer. 29, 1.

das Erwartete eingetroffen sei, nur der Voraussetzung, daß es habe eintreffen müssen, ihre Entstehung verdanken möge. Zumal wenn jene Erwartung ungegründet war; wie hier der Erfolg eine falsche Auslegung eines prophetischen Orakels bestätigt haben müßte. Also diese prophetische Grundlage der Geburt Jesu in Bethlehem benimmt der historischen, welche in der Erzählung von Matth. und Luc. 2. liegt, ihre Kraft, indem die letztere nur auf die erstere gebaut erscheint, und folglich mit ihr hinfällt. Außer diesen aber sucht man einen anderweitigen Beleg für jene Annahme vergeblich. Nirgends sonst im N. T. wird Jesu bethlehemischer Geburt erwähnt; nirgends tritt er mit diesem seinem angeblichen Geburtsort in irgend eine Beziehung, oder erweist ihm die Ehre eines Besuchs, die er doch dem unwürdigen Nazaret nicht versagt; nirgends beruft er sich auf jene Thatsache als einen Mitbeweis seiner Messianität, unerachtet er dazu die bestimmteste Veranlassung hatte, da sich Manche an seiner galiläischen Abkunft stießen, und sich darauf beriefen, daß der Messias aus der Davidsstadt Bethlehem kommen müsse (Joh. 7, 42.). [9]) Zwar sagt hier Johannes nicht, daß diese Bedenklichkeiten in Gegenwart Jesu geäußert worden seien; [10]) aber wie er unmittelbar vorher (V. 39.) eine Rede Jesu mit der eigenen Bemerkung begleitet hat, es habe damals noch kein πνεῦμα ἅγιον gegeben: so würde auch hier die Erläuterung an der Stelle gewesen sein, das Volk habe nämlich noch nicht gewußt, daß Jesus von Bethlehem gebürtig gewesen. Man wird eine solche Notiz für einen Johannes zu äußerlich und unbedeutend finden; allein so viel ist gewiß: wenn er mehrmals von der Meinung der Leute, daß Jesus ein geborener Nazarener sei, und ihrem Anstoß daran zu erzählen hatte, so mußte er, wenn

---

[9]) Vgl. K. Ch. L. Schmidt in Schmidt's Bibliothek, 3, 1. S. 123 f.; Kaiser, bibl. Theol. 1, S. 230.

[10]) Worauf sich z. B. Heydenreich beruft, über die Unzulässigkeit u. s. f. 1, S. 99.

er es anders wußte, eine berichtigende Bemerkung hinzufügen, oder er erregte den falschen Schein, als stimme auch er jener Meinung bei. Nun aber findet sich nicht bloß an jener Stelle, sondern auch Joh. 1, 46 ff. ein solcher Anstoß, welchen hier, wie schon oben erwähnt, Nathanael an der nazaretanischen Abkunft Jesu nimmt, ohne daß diese Meinung unmittelbar oder mittelbar berichtigt würde; denn nirgends erfährt er nachher, daß dieser Gute wirklich nicht aus Nazaret gewesen, sondern er muß lernen, daß auch aus Nazaret etwas Gutes kommen könne. Ueberhaupt, wäre Jesus, wenn auch noch so zufällig, in Bethlehem geboren gewesen: so wäre es, bei der Bedeutung, welche dieß für den Glauben an seine Messianität gehabt hätte, nicht zu begreifen, wie ihn auch die Seinigen immer nur den Nazarener nennen konnten, ohne diesem, von den Gegnern mit polemischem Accent ausgesprochenen Beinamen den apologetischen Ehrennamen des Bethlehemiten entgegenzustellen. — Ist die Angabe von Jesu Geburt in Bethlehem auf diese Weise von allen gültigen historischen Zeugnissen verlassen; ja hat sie bestimmte geschichtliche Thatsachen gegen sich, und läßt sie sich namentlich mit dem, was uns nun feststeht, daß die Eltern Jesu später, und, wie wir nicht anders wissen, auch von jeher, in Nazaret gewohnt haben, und daß Jesus, sofern uns keine glaubwürdige Nachricht vom Gegentheil versichert, an keinem, von dem Wohnsitze seiner Eltern verschiedenen Orte geboren sei, nicht vereinigen: so kann es uns keine Ueberwindung mehr kosten, uns dahin zu entscheiden, daß Jesus nicht in Bethlehem, sondern, da wir keine andere sichere Spur haben, am wahrscheinlichsten in Nazaret geboren sei.

Demnach würde sich in diesem Punkte das Verhältniß der beiden Evangelisten folgendermaßen stellen. Was das Formelle betrifft, hätte jeder zur Hälfte Recht und zur Hälfte Unrecht: Lukas Recht in der Behauptung der Identität des früheren Wohnortes der Eltern Jesu mit dem späteren, und hierin hätte Matthäus Unrecht; Matthäus Recht in der Festhaltung der

Identität des Geburtsortes Jesu mit dem Wohnorte seiner Eltern, und hierin wäre der Irrthum auf Seiten des Lukas. In Hinsicht auf das Materielle aber hat Lukas darin das völlig Richtige, daß er vor wie nach der Geburt Jesu dessen Eltern in Nazaret wohnen läßt, wo Matthäus nur die halbe Wahrheit hat, daß sie nämlich nach Jesu Geburt daselbst ansäßig gewesen; in der Angabe aber, daß Jesus in Bethlehem geboren worden, haben beide entschieden Unrecht. Woher nun alles Falsche bei beiden kommt, das ist die jüdische Meinung, der sie nachgaben, der Messias müsse zu Bethlehem geboren sein; woher aber alles Richtige, das ist die Thatsache, welche sie vorfanden, daß Jesus immer als Nazaretaner gegolten hat; woher endlich das verschiedene Verhältniß des Wahren und Falschen in beiden, und das Uebergewicht des letzteren bei Matthäus, das ist die verschiedene Weise, wie sich beide zu jenen Prämissen verhielten. Galt es nämlich eine Vereinigung der beiden Punkte: des historischen Datums, daß Jesus als Nazaretaner bekannt war, und des prophetischen Postulats, daß er, als Messias, zu Bethlehem geboren sein müsse: so vollzog Matthäus, oder die Sage, welcher er folgte, nach der vorwiegenden Richtung dieses Evangeliums auf prophetischen Pragmatismus, die Vereinigung so, daß das Uebergewicht auf das vom Propheten an die Hand gegebene Bethlehem gelegt, dieses schon als die ursprüngliche Heimath der Eltern Jesu angenommen, und Nazaret als der, nur durch eine spätere Wendung der Dinge herbeigeführte Zufluchtsort dargestellt wurde; wogegen der mehr historisch-pragmatische Lukas diejenige Gestaltung der Sage aufnahm oder selbst bildete, nach welcher auf das von der Geschichte an die Hand gegebene Nazaret der Hauptnachdruck gelegt, es als der ursprüngliche Wohnort der Eltern Jesu gefaßt, und der Aufenthalt in Bethlehem nur als ein in Folge eines zufälligen Ereignisses zwischeneingetretener betrachtet wurde.

Bei diesem Stande der Sache wird es wohl Niemand

vorziehen wollen, weder mit Schleiermacher [11]) die Frage über das Verhältniß der beiden Berichte zum Thatbeſtand unentſchieden zu laſſen, noch mit Sieffert [12]) einſeitig für den Lukas ſich zu entſcheiden. [13])

---

[11]) Ueber den Lukas, S. 49. Ein ähnliches Schwanken bei Theile, zur Biographie Jeſu, §. 15.

[12]) Ueber den Urſprung u. ſ. w., S. 68 f. und S. 138.

[13]) Vergl. Ammon, Fortbildung, 1, S. 194 ff.; de Wette, exeget. Handb., 1, 2, S. 24 f.; George, S. 84 ff. — Dieſe Erſcheinung, daß von einer Aufgabe verſchiedene Erzähler verſchiedene Löſungen verſuchen, und dieſe hernach, oft ſogar in Einem Buche, zuſammengeſtellt werden, läßt ſich durch eine Maſſe A. T.licher Beiſpiele belegen. So gibt die Geneſis von dem Namen des Iſaak eine dreifache Ableitung; von dem des Jakob eine doppelte (25, 26. 27, 36); eben ſo von den Namen Edom (25, 25. 25, 30) und Berſaba (21, 31. 26, 33). Vergl. de Wette, Kritik der moſ. Geſch., S. 110. 118 ff., und meine Streitſchriften, 1, 1, S. 83 ff.

Fünftes Kapitel.

Der erste Tempelbesuch und die Bildung Jesu.

§. 40.

Der zwölfjährige Jesus im Tempel.

Ueber die ganze Periode von der Rückkehr der Eltern Jesu mit ihrem Kinde aus Aegypten bis zu der Taufe Jesu durch Johannes geht das Matthäus-Evangelium stillschweigend hinweg, und auch Lukas weiß uns aus der langen Zeit von der ersten Kindheit Jesu bis zu seinem Mannesalter nur Einen Vorfall noch zu berichten: die Art und Weise nämlich, wie er im zwölften Lebensjahre im Tempel zu Jerusalem auftrat (2, 41—52.). Diese Erzählung aus der beginnenden Jugend Jesu unterscheidet sich von den bisher betrachteten aus seiner Kindheit nach der richtigen Beobachtung von Heß [1]) dadurch, daß sich in derselben Jesus nicht mehr, wie in jenen, bloß leidend verhält, sondern eine thätige Probe von seiner hohen Bestimmung ablegt; und zwar hat man dieselbe von jeher als eine solche besonders geschätzt, die uns den Moment zeige, in welchem das höhere Bewußtsein in Jesu hervorgetreten sei. [2])

---

[1]) Geschichte Jesu, 1, S. 110.

[2]) Olshausen, bibl. Comm. 1, S. 145 f.

Im zwölften Jahre, wo nach jüdischer Sitte der Knabe zum selbstständigen Antheil an den heiligen Gebräuchen gelangte, nahmen dieser Erzählung zufolge die Eltern, wie es scheint zum erstenmale, Jesum zum Paschafeste nach Jerusalem mit. Nach Ablauf der Festzeit traten die Eltern den Rückweg an; daß der Sohn ihnen fehlte, bekümmerte sie zunächst nicht, weil sie ihn irgendwo bei der Reisegesellschaft vermutheten. Erst nachdem sie eine Tagreise ohne ihn zurückgelegt, und ihn bei Verwandten und Bekannten vergeblich gesucht, kehren sie nach Jerusalem zurück, um dort nach ihm zu sehen. — Dieß Benehmen der Eltern Jesu kann befremden. Es ist mit der Sorgfalt, die man von denselben voraussetzen zu dürfen glaubt, schwer zu reimen, daß sie das ihnen anvertraute Himmelskind so lange aus den Augen gelassen haben sollen, und man hat ihnen daher von manchen Seiten in Bezug auf diesen Fall geradezu Nachlässigkeit und Pflichtversäumniß vorgeworfen [3]). Wenn man hiegegen zur Rechtfertigung der Eltern Jesu sich im Allgemeinen darauf beruft, daß bei einer liberalen Erziehung eine solche dem Knaben gestattete größere Freiheit leicht denkbar sei [4]): so wäre selbst nach unsern modernen Begriffen ein solches Außerachtlassen eines zwölfjährigen Knaben von Seiten der Eltern mehr als nur liberal, und wie vollends nach den strengeren Ansichten, welche das Alterthum, auch das jüdische, von Kinderzucht hatte? Wird aber bemerkt, daß insbesondere, wie die Eltern Jesu ihren Sohn kannten, sie seinem Verstand und Charakter wohl so weit haben trauen können, um von einem solchen freieren Gehenlassen keine Gefahr für ihn befürchten zu müssen [5]): so kann man aus ihrer nachherigen Angst ersehen, daß sie hierin ihrer Sache doch nicht so ganz gewiß waren. Unerwartet bleibt also immer ihr Benehmen, ohne daß es jedoch damit

---

[3]) Olshausen, a. a. O. 1, 150.
[4]) Hase, Leben Jesu, §. 37.
[5]) Heydenreich, über die Unzulässigkeit u. s. f. 1, S. 103.

unglaublich, oder schon durch diesen Zug die ganze Erzählung unwahrscheinlich würde; denn die Eltern Jesu sind uns ja keine Heiligen, welchen kein Fehler zugetraut werden dürfte.

Nach Jerusalem umgekehrt, finden sie am dritten Tage den Sohn im Tempel, ohne Zweifel in einer der äußeren Hallen, unter einem consessus von Lehrern, in einer Unterredung mit ihnen begriffen, und als Gegenstand allgemeiner Bewunderung (V. 45. f.). Hier könnte es nach einigen Spuren scheinen, als wäre Jesu den Lehrern gegenüber ein höheres Verhältniß gegeben, als es einem zwölfjährigen Knaben zukommen konnte. Schon das καθεζόμενον (V. 46.) hat Anstoß erregt, da nach jüdischen Nachrichten erst nach dem weit späteren Tode des Rabban Gamaliel die Sitte aufgekommen ist, daß die Rabbinenschüler saßen, während sie bis dahin in der Schule hatten stehen müssen [6]); allein diese jüdische Tradition ist zweifelhaft [7]). Auch das hat man anstößig gefunden, daß Jesus sich nicht blos receptiv als ἀκούων, sondern auch activ als ἐπερωτῶν zu den Lehrern verhalte, und so gleichsam als ihren Lehrer zu geriren scheine. So fassen es freilich die apokryphischen Evangelien, nach welchen Jesus schon vor seinem zwölften Jahre alle Lehrer durch seine Fragen verlegen macht [8]), und seinem Informator im Alphabet die mystische Bedeutung desselben aufschließt [9]); bei jenem Tempelbesuch aber Streitfragen wie die über den Messias als zugleich Davids Sohn und Herrn (Matth. 22, 41. f.) auf die Bahn bringt [10]), und sofort gleichsam in allen Facultäten Unterricht ertheilt. [11]) Wäre freilich das ἐρωτᾷν und ἀποκρίνεσθαι von einem solchen belehrenden Verhältniß zu verstehen: so müßten wir eines so

---

[6]) Megillah f. 21, bei Lightfoot z. d. St.

[7]) S. bei Kuinöl, in Luc. p. 353.

[8]) Evangel. Thomae c. 6 ff. Bei Thilo, S. 288 ff. und evang. infant. arab. c. 48 ff. p. 123 ff. bei Thilo.

[9]) Ebend.

[10]) Evang. inf. arab. c. 50.

[11]) Im angef. Kap. und den folgenden; vergl. ev. Thomae c. 19.

unnatürlichen Zuges wegen [12]) die evangelische Erzählung verdächtig finden. Allein zu einer solchen Auffassung der Worte nöthigt uns nichts, da nach jüdischer Sitte der rabbinische Unterricht von der Art war, daß nicht bloß die Lehrer den Schülern, sondern auch diese den Lehrern Fragen vorlegten, wenn sie über etwas Aufschluß wünschten [13]). So dürfen wir daher auch hier an solche, einem Knaben geziemende Fragen um so wahrscheinlicher denken, als unser Text nicht ohne Absicht, wie es scheint, die Verwunderung der Lehrer nicht an die Fragen, sondern an die ἀποκρίσεις Jesu knüpft, also an dasjenige, worin sich Jesus am meisten als verständigen Schüler zeigen konnte. — Bedenklicher könnte der Ausdruck scheinen, daß der Knabe Jesus ἐν μέσῳ τῶν διδασκάλων gesessen habe. Denn was einem Schüler ziemte, das sagt uns Paulus A. G. 22, 3., nämlich sich zu bilden παρὰ τὰς πόδας der Rabbinen, indem diese auf Kathedern, die Schüler aber auf dem Boden saßen [14]), nicht aber mitten unter den Lehrern Platz zu nehmen. Freilich glaubt man das ἐν μέσῳ bald so erklären zu können, daß es nur ein Sitzen zwischen den Lehrern bedeute, indem mehrere Lehrer auf ihren Suggesten, und zwischen diesen Jesus mit andern Schülern auf der Erde sitzend vorgestellt werde [15]); bald soll es überhaupt nur in Gesellschaft von Lehrern, d. h. in der Synagoge, bedeuten [16]): allein dem Wortsinn nach scheint doch καθέζεσθαι ἐν μέσῳ τινῶν, wenn auch nicht, wie Schöttgen in majorem Jesu gloriam glaubt [17]), einen Ehrenplatz, so doch ein Sitzen in gleichem Verhältniß mit Anderen zu bezeichnen. Man darf sich auch nur die Frage vorlegen, ob es

---

[12]) Dafür erkennt diese Vorstellung auch Olshausen an, S. 151.

[13]) S. die Belege (z. B. Hieros. Taanith 67, 4.) bei Wetstein und Lightfoot z. d. St.

[14]) Lightfoot, horae, S. 742.

[15]) Paulus, a. a. O. S. 279.

[16]) Kuinöl, a. a. O. S. 353 f.

[17]) Horae, 2, S. 886.

mit dem Geiſte unſrer Erzählung harmoniren würde, ſtatt des καθεζόμενον ἐν μέσῳ τῶν διδασκάλων die Formel καθ. παρὰ τὰς πόδας τ. δ. zu ſetzen? ſo wird man ſich dieß gewiß verneinen müſſen, aber ebendamit anerkennen, daß unſre Erzählung Jeſum zu den Lehrern in ein anderes Verhältniß als in das eines Lernenden ſetzt, welches letztere doch für einen, auch noch ſo begabten, Knaben von zwölf Jahren das allein naturgemäße iſt. Denn daß in Jeſum nichts von außen, von fremder Weisheit ſich hineingebildet habe, weil dieß der Beſtimmung des Meſſias, als des abſolut Beſtimmenden, zuwider geweſen wäre, — dieſe Behauptung Olshauſen's [18]) widerſpricht dem von ihm ſelbſt vorangeſtellten kirchlichen Grundſatze, daß Jeſus in ſeiner menſchlichen Erſcheinung dem allgemein menſchlichen Entwicklungsgange gefolgt ſei. Denn dieſer beſteht nicht bloß darin, daß es mit dem Menſchen nur ſtufenweiſe aufwärts geht, ſondern das Weſentlichere iſt dieß, daß die Entwickelung des Menſchen, geiſtige wie leibliche, durch das Wechſelſpiel von Aufnehmen und Einwirken bedingt iſt. Dieß in Bezug auf Jeſu leibliches Leben zu läugnen, und z. B. zu ſagen, die Speiſe, welche er zu ſich genommen, habe nicht durch wirkliche Aſſimilation zur Nahrung und zum Wachsthum ſeines Leibes gedient, ſondern ihm nur Veranlaſſung gegeben, ſich von innen heraus zu reproduciren, dieß würde Jedem als Doketismus in die Augen fallen: und dieſelbe Behauptung in Bezug auf ſeine geiſtige Entwickelung, daß er nämlich nichts von außen in ſich hineingebildet, ſondern, was er von Andern hörte, nur als Anlaß gebraucht habe, aus ſich ſelbſt eine Wahrheit um die andere hervorzuholen, das ſollte etwas Andres, als ein feinerer Doketismus ſein? Wirklich auch, wenn man nach dieſer Anſicht ſich von der Unterhaltung Jeſu mit den Lehrern im Tempel eine Vorſtellung zu bilden verſucht, ſo kommt ſie wenig natürlich heraus. Er ſoll nicht gelehrt haben, aber auch nicht eigentlich belehrt worden ſein, ſondern die

[18]) A. a. O. S. 151.

Reden der Lehrer ſollen nur die Veranlaſſung abgegeben haben, daß er ſich ſelbſt belehrte, daß ihm namentlich über ſeine eigene Beſtimmung ein immer helleres Licht aufging. Aber dieß wird er dann gewiß auch ausgeſprochen haben: ſo daß doch wieder eine lehrende Stellung des Knaben herauskäme, welche Olshauſen ſelbſt als monſtrös bezeichnet. Wenigſtens ein ſolches indirectes Lehren käme heraus, wie es Heß annimmt, wenn er vermuthet, Jeſus habe wohl damals ſchon die erſten Verſuche gemacht, die Vorurtheile, welche in den Synagogen herrſchten, zu beſtreiten, indem er durch ein gutmüthiges Fragen und Erklärungfordern, wie man es der kindlichen Unſchuld gern erlaube, den Lehrern Anlaß gegeben habe, die Schwäche von manchen ihrer Lehrſätze einzuſehen. [19]) Aber auch ein ſolches Auftreten des zwölfjährigen Knaben iſt der wahrhaft menſchlichen Entwickelung, welche auch der Gottmenſch durchgemacht haben ſoll, nicht angemeſſen. Dergleichen Reden eines Knaben hätten freilich ein allgemeines Erſtaunen der Verſammelten erregen müſſen: aber eben auch dieſer Ausdruck: ἐξίσαντο πάντες οἱ ἀκούοντες αὐτῦ, ſieht einer panegyriſchen Formel gar zu ähnlich. [20])

Es läßt hierauf die Erzählung die vorwurfsvolle Frage der Mutter Jeſu an den wiedergefundenen Sohn folgen, warum er den Eltern das Herzeleid dieſes kummervollen Suchens nicht erſpart habe? worauf er die Antwort gibt, welche eigentlich die Spitze der ganzen Erzählung bildet, ob ſie nicht hätten wiſſen können, daß er nirgends anders, als im Hauſe ſeines Vaters, im Tempel, zu ſuchen ſei? (V. 48. f.) Dieſe Bezeichnung Gottes als τῦ πατρὸς könnte man unbeſtimmt davon nehmen

---

19) Geſchichte Jeſu, 1, S. 112.

20) Auch in demjenigen, was uns Joſephus Aehnliches von ſich aus ſeinem vierzehnten Jahre berichtet, iſt die panegyriſtiſche Uebertreibung des ſelbſtgefälligen Mannes nicht zu verkennen. Vita, 2: Ἔτι δ' ἄρα παῖς ὢν περὶ τεσσαρεσκαιδέκατον ἔτος διὰ τὸ φιλογράμματον ὑπὸ πάντων ἐπῃνούμην, συνιόντων ἀεὶ τῶν ἀρχιερέων καὶ τῶν τῆς πόλεως πρώτων ὑπὲρ τῦ παῤ ἐμοῦ περὶ τῶν νομίμων ἀκριβέστερόν τι γνῶναι.

wollen, daß er dadurch Gott als den Vater aller Menschen, und nur so auch als den seinigen, darstellen wolle. Allein, es so zu verstehen, verbietet nicht allein das hinzugesetzte μου, da bei jenem Sinne (wie Matth. 6, 9.) ἡμῶν stehen müßte, sondern hauptsächlich, daß Jesu Eltern diese Rede nicht verstehen (V. 50.); was bestimmt darauf hindeutet, daß der Ausdruck etwas Besonderes bedeuten muß, was hier nur das Geheimniß der Messianität Jesu sein kann, der, als Messias, υἱὸς θεοῦ im besondern Sinne war. Daß nun aber in dem 12jährigen Jesus schon das Bewußtsein seiner Messianität aufgegangen gewesen, ob dieß auf orthodoxem Standpunkte consequent angenommen werden könne, und ob es nicht gegen die auch von diesem Standpunkt behauptete menschliche Form der Entwickelung Jesu verstoße, soll hier nicht untersucht werden. Ebenso kann die natürliche Erklärung, welche das Bisherige als Geschichte, wenn auch wunderlose, festhalten zu müssen glaubt, welche also die Eltern Jesu durch eigenthümliche Fügung der Umstände schon vor seiner Geburt zu der Ueberzeugung von der Messianität ihres Kindes kommen, und diese ihrem Sohne von der ersten Kindheit an einflößen läßt, — auch diese kann sich zwar erklären, wie Jesus schon damals über sein messianisches Verhältniß zu Gott so im Klaren sein konnte; aber sie kann es nur durch das Postulat eines unerhörten Zusammentreffens der außerordentlichsten Zufälle. Wir hingegen, denen sich die bisher erzählten Begebenheiten weder im übernatürlichen, noch im natürlichen Sinne als geschichtliche bewährt haben, können uns nicht dazu verstehen, das Bewußtsein seiner messianischen Bestimmung schon so frühe in Jesu entwickelt zu setzen. Denn wenn zwar das Bewußtsein einer mehr subjectiven Bestimmung, wie zum Dichter, Künstler u. dgl., wobei Alles auf die, schon frühzeitig empfindbare, innere Begabung des Individuums ankommt, möglicherweise sehr frühe aufgehen kann: so ist doch eine objective Bestimmung, in welcher die Verhältnisse der gegenständlichen Wirklichkeit einen Hauptfactor ausmachen, wie die Bestimmung zum Staatsmann, zum Feldherrn,

zum Reformator einer Religion, schwerlich auch dem begabtesten Individuum jemals so frühe klar geworden, weil dazu eine Kenntniß der gegebenen Verhältnisse erforderlich ist, wie sie nur eine längere Beobachtung und reifere Erfahrung gewähren kann. Eben zu der letzteren Art aber gehört auch die Bestimmung zum Messias, und wenn diese in den Worten liegt, mit welchen Jesus im zwölften Jahre seinen Aufenthalt im Tempel gerechtfertigt haben soll: so kann er diese Worte damals gar nicht gesprochen haben.

Merkwürdig auch in anderer Beziehung ist es, daß (V. 50.) von Jesu Eltern gesagt wird, sie haben das Wort nicht verstanden, welches Jesus zu ihnen gesprochen hatte. Er hatte aber Gott seinen Vater genannt, in dessen Hause er sein müsse. Daß nun ihr Sohn in specifischem Sinne ein *υἱὸς θεοῦ* genannt werden würde, dieß war der Maria schon durch den verkündigenden Engel zu wissen gethan (Luc. 1, 32. 35.), und daß er eine besondere Beziehung zum Tempel haben würde, dieß konnten sie theils eben hieraus, theils aus dem glänzenden Empfange abnehmen, welchen er noch als Kind bei seiner ersten Darstellung im Tempel erfahren hatte. Die Eltern Jesu, oder wenigstens Maria, von welcher wiederholt gerühmt wird, daß sie die außerordentlichen Eröffnungen über ihren Sohn sorgfältig im Herzen bewahrt habe, sollten also über seine damalige Rede keinen Augenblick im Dunkeln geblieben sein. Aber auch schon bei jener Darstellung im Tempel hieß es, daß sich die Eltern Jesu über die Reden Simeons gewundert (V. 33.), sie also wohl nicht recht verstanden haben. Und zwar war dieß nicht von jenem Ausspruche Simeons bemerkt, daß ihr Knabe nicht allein *εἰς ἀνάστασιν*, sondern auch *εἰς πτῶσιν* gereichen, und das Herz seiner Mutter eine *ῥομφαία* durchdringen werde, von welcher Seite seines Berufs und Schicksals allerdings den Eltern Jesu noch nichts mitgetheilt worden war, worüber sie sich also wohl hätten verwundern können; sondern diese Eröffnungen macht Simeon erst nach der Verwunderung der Eltern, welche ihrerseits nur durch die Aeußerungen der

Freude Simeons über den Anblick des Retters, der zur Herrlichkeit Israels und zur Leuchte auch für die ἔθνη dienen werde, verursacht ist. Und hier nun wiederum ist keine Andeutung, daß die Verwunderung etwa der von Simeon ausgesprochenen Beziehung Jesu auch zu den Heiden gegolten hätte, was sie überdieß auch nicht wohl konnte, da diese weitere Bestimmung des Messias schon im A. T. gegeben war. Es bleibt mithin als Grund jener Verwunderung nur die von Simeon ausgesprochene Messianität des Kindes, welche ihnen aber schon längst durch Engel angekündigt, und von Maria in ihrem Lobgesang erkannt worden war. Ebenso unbegreiflich nun wie dort die Verwunderung, ist in unsrer Stelle das Nichtverstehen, und wir müssen sagen: haben die Eltern Jesu diesen Ausspruch des Zwölfjährigen nicht verstanden: so können jene früheren Mittheilungen nicht geschehen sein; oder, ist dieses Frühere wirklich vorgefallen, so kann ihnen jene spätere Rede nicht unverständlich geblieben sein. Sofern nun wir jene früheren Ereignisse als historische aufgehoben haben, könnten wir dieses später sich zeigende Nichtverstehen uns gefallen lassen: wenn wir nicht bei einem Berichte, dessen folgende Stücke mit den vorhergehenden so wenig zusammenstimmen, billig gegen alle mißtrauisch würden. Denn das ist ganz der Charakter — nicht einer geschichtlichen Nachricht, sondern einer Wundersage, ihre Figuren so permanent in der Stimmung des Verwunderns verbleiben zu lassen, daß sie nicht allein bei dem ersten Hervortreten des Außerordentlichen, sondern auch bei der zweiten, dritten, zehnten Wiederholung desselben, wo sie sich längst darein gefunden haben sollten, immer noch staunen und nichtverstehen: — natürlich, um durch diese fortdauernde Unfaßlichkeit das sich mittheilende Göttliche desto erhabener darzustellen. So wird, um aus der späteren Geschichte Jesu ein Beispiel hieherzuholen, der göttliche Rathschluß des Leidens und Sterbens Jesu in den evangelischen Erzählungen dadurch in seiner ganzen Erhabenheit geltend gemacht, daß auch die wiederholten deutlichen Eröffnungen über denselben von Seiten Jesu den Jüngern durchaus

unverſtändlich bleiben: wie hier das Myſterium von Jeſu Meſſianität überhaupt dadurch noch gehoben wird, daß ſeine Eltern, ſo oft und klar es ihnen auch verkündigt worden war, doch bei jeder neuen, daſſelbe betreffenden Rede auf's Neue erſtaunen und nicht begreifen.

Auch die doppelte Schlußformel, daß Jeſu Mutter alle dieſe Worte in ihrem Herzen bewahrt (V. 51.), und daß der Knabe forthin an Alter und Weisheit u. ſ. f. zugenommen (V. 52.), haben wir ſchon oben als beliebte Schluß- und Uebergangsformeln der hebräiſchen Heldenſage kennen gelernt; beſonders diejenige, welche das Heranwachſen betrifft, wie ſie oben zweimal ſchon aus der Geſchichte Simſons genommen ſchien, ſo iſt ſie dießmal beinahe gleichlautend mit der in Bezug auf Samuel gebrauchten. [21])

§. 41.

Auch dieſes Stück noch mythiſch.

Müſſen wir nach dem Bisherigen auch hier den Einfluß der Sage anerkennen, ſo könnten wir, da der Grundſtock der Begebenheit ein durchaus natürlicher iſt, hier den vermittelnden Weg vorziehen, und nach Hinwegſchaffung des Mythiſchen noch einen Reſt von Geſchichte zu retten ſuchen. Wir könnten alſo etwa annehmen, Jeſu Eltern haben wirklich ihren Sohn in früher Jugend einmal nach Jeruſalem zum Feſt genommen, und da er ihnen hier (etwa noch vor ihrer Abreiſe) aus den Augen gekommen, haben ſie ihn im Tempel wieder gefunden,

---

[21]) 1. Sam. 2, 26 (LXX):
καὶ τὸ παιδάριον Σαμηὴλ ἐπορεύετο μεγαλυνόμενον, καὶ ἀγαθὸν καὶ μετὰ Κυρίου καὶ μετὰ ἀνθρώπων.

Luc. 2, 52:
καὶ Ἰησοῦς προέκοπτε σοφίᾳ καὶ ἡλικίᾳ, καὶ χάριτι παρὰ θεῷ καὶ ἀνθρώποις.

Vergl. hiezu noch, was Josephus Antiq. 2, 9, 6. von der χάρις παιδική des Moſes zu ſagen weiß.

wo er lernbegierig zu den Füßen der Rabbinen geſeſſen habe. Zur Rede geſtellt, habe er erklärt, daß im Hauſe Gottes ſein liebſter Aufenthalt ſei, [1]) welche Rede die Eltern erfreut und bei den Umſtehenden Beifall gefunden habe. Das Weitere hätte, nachdem Jeſus als Meſſias erkannt geweſen, die vergrößernde Sage hinzugethan. — Hier würde alſo alles Anſtößige in unſrer Erzählung, das Sitzen des Knaben inmitten der Lehrer und ſeine Rede von Gott als ſeinem Vater in beſondrem Sinne, etwa auch das Wegreiſen der Eltern ohne den Sohn, weggeworfen; aber die Reiſe des 12jährigen Jeſus, ſeine bewieſene Lernbegierde und Vorliebe zum Tempel, ſtehen gelaſſen. Dieſen Zügen iſt nun freilich auf negativem Wege nichts anzuhaben, indem ſie nichts Unwahrſcheinliches in ſich ſchließen; ihre hiſtoriſche Wahrheit wird aber auch in dem Falle zweifelhaft, wenn ſich poſitiv ein ſtarkes Intereſſe der Sage zeigt, aus welchem die ganze Erzählung und namentlich auch dieſe für ſich nicht unwahrſcheinlichen Züge derſelben hervorgegangen ſein könnten.

Daß nun von großen Männern, welche ſich im reifen Alter durch geiſtige Ueberlegenheit ausgezeichnet haben, gerne auch ſchon die erſten, vorbedeutenden Regungen ihres Geiſtes aufgefaßt, und wenn ſie nicht hiſtoriſch zu ermitteln ſind, nach der Wahrſcheinlichkeit erdichtet werden, iſt bekannt. Namentlich aber auch in der hebräiſchen Geſchichte und Sage finden wir dieſe Neigung mehrfach bethätigt. So wird von Samuel im A. T. ſelbſt berichtet, daß er ſchon als Knabe eine göttliche Offenbarung und die Gabe der Weiſſagung erhalten habe (1. Sam. 3.), und von Moſes, über deſſen Knabenjahre die A.T.liche Erzählung ſchweigt, wußte die ſpätere Tradition, welcher Joſephus und Philo folgen, auffallende Proben ſeiner frühen Entwickelung zu erzählen. Wie in dem vorliegenden Bericht Jeſus ſich über ſein Alter verſtändig zeigt: ſo ſoll

---

[1]) S. Gabler, im neueſten theol. Journal 3, 1, S. 39.

daſſelbe auch bei Moſes der Fall geweſen ſein; [2]) wie Jeſus von dem eiteln Geräuſche der feſtlich bewegten Stadt ſich abwendend, im Tempel bei den Lehrern ſeine liebſte Unterhaltung findet: ſo zog auch den Knaben Moſes nicht kindiſches Spiel, ſondern nur ernſte Beſchäftigung an, und frühzeitig mußten ihm Lehrer beſtellt werden, welchen er jedoch, wie der zwölfjährige Jeſus, ſich bald überlegen zeigte. [3])

Namentlich aber bildete nach jüdiſcher Sitte und Denkweiſe das zwölfte Jahr einen ſolchen Entwicklungspunkt, an welchen man gerne beſondere Proben des erwachenden Genius knüpfte, da von dem genannten Jahre an, wie etwa bei uns vom vierzehnten, der Knabe als den kindiſchen Verhältniſſen entwachſen angeſehen wurde. [4]) Demzufolge wurde von Moſes angenommen, daß er im zwölften Jahre aus dem Hauſe ſeines Vaters getreten ſei, um unabhängiges Organ der göttlichen Offenbarungen zu werden [5]); Samuel, von welchem im A. T. unbeſtimmt gelaſſen war, wie frühe ihm die Gabe der Prophetie mitgetheilt worden ſei, ſollte nach der ſpäteren Tradition vom zwölften Jahr an geweiſſagt haben [6]), und ebenſo ſollten von Salomo und von Daniel die weiſen Urtheilsſprüche (1. Kön. 3,

---

[2]) Joseph. Antiq. 2, 9, 6: *σύνεσις δὲ ἡ κατὰ τὴν ἡλικίαν ἐφύετο αὐτῷ, κ. τ. λ.*

[3]) Philo, de vita Mosis, Opp. ed. Mangey, Vol. 2. S. 83 f. *οὐχ οἷα κομιδῆ νήπιος ἥδετο τωθασμοῖς καὶ γέλωσι καὶ παιδιαῖς — ἀλλ' αἰδοῖ καὶ σεμνότητα παραφαίνων, ἀκάμασι καὶ θεάμασιν, ἃ τὴν ψυχὴν ἔμελλεν ὠφελήσειν, προσεῖχε. διδάσκαλοι δ' εὐθὺς, ἀλλαχόθεν ἄλλος, παρῆσαν — ὧν ἐν ὀλίγῳ χρόνῳ τὰς δυνάμεις ὑπερέβαλεν, εὐμοιρίᾳ φύσεως φθάνων τὰς ὑφηγήσεις.*

[4]) Chagiga, bei Wetſtein z. d. St.: A XII anno filius censetur maturus. Ebenſo Joma f. 82, 1. Berachoth f. 24, 1; wogegen Bereschith Rabba 63, ebenfalls bei Wetſtein, das dreizehnte Jahr als jenes Entſcheidungsjahr bezeichnet.

[5]) Schemoth R. f. 94, 4. bei Wetſtein: Dixit R. Chama: Moses duodenarius avulsus est a domo patris sui etc.

[6]) Joseph. Antiq. 5, 10, 4: *Σαμήλος δὲ πεπληρωκὼς ἔτος ἤδη δωδέκατον, προεφήτευε.*

23 ff. Susann. 45 ff.) schon im zwölften Jahre gefällt worden sein. [7]) War bei diesen A. T.lichen Heroen der gemeinen Vorstellung zufolge der Geist, welcher sie trieb, im zwölften Lebensjahre zuerst in selbstthätigen Aeußerungen hervorgetreten: so kann er, dachte man, bei Jesu auch nicht länger verborgen gewesen sein, und wenn Samuel und Daniel sich in jenem Alter schon in ihrer späteren Eigenschaft als gottbegeisterte Seher, Salomo in der eines weisen Regenten gezeigt hatte: so mußte sich Jesus ebenso schon damals in der Rolle gezeigt haben, welche ihm später eigenthümlich war, als Sohn Gottes und Lehrer der Menschheit. Und wenn es bis daher das sichtbare Streben unsrer Relation bei Lukas war, keinen Knotenpunkt in der ersten Lebenszeit Jesu zu übergehen, ohne ihn mit göttlichem Glanze, mit bedeutsamen Vorzeichen des Künftigen zu umkleiden; wie er seine Geburt in diesem Style behandelt, die Beschneidung wenigstens auf bedeutungsvolle Weise genannt, ganz besonders aber die Darstellung im Tempel in diesem Sinne benützt hatte: so blieb ihm der jüdischen Sitte zufolge noch Ein Zeitpunkt, das zwölfte Jahr mit der ersten Festreise; wie konnte er anders, als, der Sage folgend, auch diesen Entwicklungsknoten so verzieren, wie wir es in seiner Erzählung finden, und wie könnten wir anders, als seine Erzählung für eine sagenhafte Ausschmückung jenes Entwicklungspunktes im Leben Jesu halten [8]), durch welche wir von dessen wirklicher Entwicklung wieder nichts [9]), sondern nur von der

---

[7]) Ignat. ep. interp. ad Magnes. c. 3: *Σολομῶν δὲ — δωδεκαετὴς βασιλεύσας τὴν φοβερὰν ἐκείνην καὶ δυσερμήνευτον ἐπὶ ταῖς γυναιξὶ κρίσιν ἕνεκα τῶν παιδίων ἐποιήσατο. — Δανιὴλ ὁ σοφὸς δωδεκαετὴς γέγονε κάτοχος τῷ θείῳ πνεύματι, καὶ τὰς μάτην τὴν πολιὰν φέροντας πρεσβύτας συκοφάντας καὶ ἐπιθυμητὰς ἀλλοτρίᾳ κάλλης ἀπήλεγξε.* Zwar Darstellung einer christlichen Schrift, aber in Vergleich mit den obigen Daten vielleicht nach älterer jüdischer Sage.

[8]) Diese Einsicht hat Kaiser, bibl. Theol. 1, 234.

[9]) Also auch davon nichts, was Hase (Leben Jesu §. 37) darin finden will, diese Erzählung, indem sie dieselbe Gottesnähe zeige, welche die

hohen Meinung etwas erfahren, die man in der ersten Gemeinde von dem frühreifen Geiste Jesu hatte?

Wie nun aber gerade diese Erzählung unter die Mythen gerechnet werden könne, findet man besonders unbegreiflich. Trage sie doch, meint Heydenreich [10]), einen rein historischen Charakter (das ist eben erst zu beweisen), und das Gepräge der höchsten Einfachheit (wie jede Volkssage in ihrer ursprünglichen Gestalt); sie enthalte gar nichts Wunderbares, worin doch der Hauptcharakter eines Mythus (aber keineswegs eines jeden) bestehen solle; sie sei so entfernt von aller Ausschmückung, daß die Gespräche Jesu mit den Lehrern gar nicht ausgeführt seien (es genügte der Sage der anschauliche Zug *καθεζόμενον ἐν μέσῳ τῶν διδασκάλων* als Dictum war nur das V. 49. wichtig, zu welchem daher ohne Aufenthalt hingeeilt wird), ja daß selbst die zwischen ihm und seiner Mutter gewechselten Reden nur fragmentarisch und aphoristisch gegeben seien (keine Spur einer Lücke); endlich hätte ein Erdichter Jesum anders mit seiner Mutter sprechen lassen, und ihm nichts in den Mund gelegt, was als Beweis der Unehrerbietigkeit oder Gleichgültigkeit gegen sie ausgelegt werden konnte. In dieser letzteren Bemerkung trifft Heydenreich mit Schleiermacher zusammen, welcher ebenfalls in dem leicht mißdeutbaren Benehmen Jesu gegen seine Mutter eine sichere Bürgschaft findet, daß nicht etwa die ganze Geschichte erdichtet sei, um auch etwas Merkwürdiges von Jesu zu haben aus diesem Zeitpunkte, wo ihm zuerst die Heiligthümer des Tempels und Gesetzes aufgeschlossen wurden. [11]) — Hier brauchen wir uns gegen die Behauptung, daß ein fingirender Erzähler Jesu einen solchen Zug scheinbarer Härte gegen seine Mutter schwerlich angedichtet

---

Idee des späteren Lebens Jesu war, sei eine Andeutung davon, daß seine spätere Herrlichkeit nicht früheren Verirrungen abgerungen, sondern ununterbrochene Entwickelung seiner Freiheit gewesen sei.

10) Ueber die Unzulässigkeit u. s. f. 1, S. 92.

11) Ueber den Lukas, S. 39 f.

haben würde, nicht auf das apokryphische Evangelium Thomae zu berufen, welches den Knaben Jesus zu seinem Pflegevater Joseph sagen läßt: insipientissime fecisti [12]), da selbst in der kanonischen Evangelien-Sage oder Geschichte entsprechende Züge sich vorfinden. In der Erzählung von der Hochzeit zu Kana findet sich die harte Anrede an seine Mutter: τί ἐμοὶ καὶ σοὶ γύναι; (Joh. 2, 4.) in der Geschichte von dem Besuche seiner Mutter und Brüder bei Jesu das Auffallende, daß er von diesen Blutsverwandten gar keine Notiz nehmen zu wollen scheint (Matth. 12, 46 ff.). Sind dies wirkliche Begebenheiten: so war ja durch sie die Sage historisch veranlaßt, einen ähnlichen Zug auch schon in die erste Jugend Jesu zurückzutragen; sind es aber selbst nur Sagen: so sind sie der lebendigste Beweis, daß es zur Erdichtung solcher Züge an Veranlassung nicht gefehlt hat. Worin diese Veranlassung lag, ist leicht zu sehen. Aus dem obscuren Hintergrunde seiner beschränkten Familienverhältnisse hob sich die Gestalt Jesu um so glänzender hervor, wenn es sich recht oft zeigte, wie wenig selbst seine Eltern im Stande waren, seinen hohen Geist zu fassen, und wenn auch er selber bisweilen sie diese Erhabenheit fühlen ließ, soweit es unbeschadet des kindlichen Gehorsams geschehen konnte, der ja auch in unsrer Erzählung (V. 51) ausdrücklich vorbehalten wird.

§. 42.

Ueber die äußere Existenz Jesu bis zu seinem öffentlichen Auftritt.

In welchen äußeren Verhältnissen Jesus von der zuletzt besprochenen Scene an bis zu der Zeit seines öffentlichen Auftritts gelebt habe, darüber findet sich in unsern kanonischen Evangelien kaum eine Andeutung.

---

[12]) Cap. 5: Auch im griechischen Text ist die wahrscheinlichere Lesart, καὶ μάλιστα ἀ σοφῶς, s. Thilo, S. 287.

Zuerſt von ſeinem Aufenthaltsorte erfahren wir ausdrücklich nur dieß, daß er ſowohl am Anfang, als am Ende dieſer dunkeln Periode in Nazaret geweſen ſei. Nämlich nach Luc. 2, 51. kehrte der zwölfjährige Jeſus mit ſeinen Eltern dahin zurück, und nach Matth. 3, 13. Marc. 1, 9. kam der dreißigjährige (vgl. Luc. 3, 23) von da zur Taufe des Johannes. Es ſcheinen alſo unſere Evangeliſten vorauszuſetzen, Jeſus habe auch in der Zwiſchenzeit in Galiläa, und näher in Nazaret, ſich aufgehalten; womit jedoch Reiſen, wie zu den Feſten in Jeruſalem, nicht ausgeſchloſſen ſind.

Die Art der Beſchäftigung Jeſu in ſeinen Knaben- und Jünglingsjahren ſcheint ſich, einer Andeutung unſerer Evangelien zufolge, nach dem Gewerbe ſeines Vaters beſtimmt zu haben, welchen ſie als τέκτων bezeichnen (Matth. 13, 55.). Dieſer von dem Gewerbe des Joſeph gebrauchte Ausdruck wird gewöhnlich in der Bedeutung von faber lignarius gefaßt; [1]) nur Einzelne haben aus myſtiſchen Gründen einen faber ferrarius, aurarius, oder einen caementarius darin gefunden. [2]) Die Holzarbeiten, welche er verfertigt, finden ſich bald als größere, bald als kleinere beſtimmt: nach Juſtin und dem Evangelium Thomae [3]) waren es ἄροτρα καὶ ζυγά, alſo was wir als Wagnerarbeit bezeichnen würden; nach dem Evangelium infantiae arabicum [4]) Thüren, Melkgefäße, Siebe und Käſten; einmal macht er auch dem König einen Thronſeſſel: alſo theils Tiſchler-, theils Böttcherarbeit; das Protevangelium Jacobi dagegen läßt ihn an οἰκοδομαῖς

---

[1]) Daher die Ueberſchrift eines arabiſchen Apokryphums (nach der latein. Ueberſetzung bei Thilo, 1, S. 3.): historia Josephi, fabri lignarii.

[2]) S. Thilo, Cod. Apocr. N. T. S. 368 f. not.

[3]) Justin. Dial. c. Tryph. 88. Dieſe Stücke läßt er Jeſum fertigen, ohne Zweifel angeleitet von Joſeph. Im Evangel. Thomae c. 13. iſt Joſeph der Verfertiger.

[4]) Cap. 38 f., S. 112 ff., bei Thilo.

arbeiten, [5]) ohne Zweifel als Zimmermann. An dieser Beschäftigung des Vaters scheint nun Jesus nach einem Ausdrucke des Markus Theil genommen zu haben, welcher die Nazaretaner von Jesu nicht bloß, wie Matthäus in der Parallelstelle, fragen läßt: *οὐχ οὗτός ἐστιν ὁ τοῦ τέκτονος υἱός;* sondern geradezu: *οὐχ οὗτός ἐστιν ὁ τέκτων;* (6, 3.) Zwar auf den Spott des Celsus, daß der Lehrer der Christen *τέκτων ἦν τὴν τέχνην*, erwiederte Origenes, er müsse übersehen haben, *ὅτι ἀδαμοῦ τῶν ἐν ταῖς ἐκκλησίαις φερομένων εὐαγγελίων τέκτων αὐτὸς ὁ Ἰησοῦς ἀναγέγραπται.* [6]) Wirklich hat nun jene Stelle des Markus die Variante: *ὁ τοῦ τέκτονος υἱός;* wie auch Origenes, wenn er die Stelle nicht ganz übersehen haben soll, gelesen haben muß, und was einige neuere Kritiker vorziehen. [7]) Allein mit Recht hat schon Beza hiezu bemerkt: fortasse mutavit aliquis, existimans, hanc artem Christi majestati parum convenire: wogegen schwerlich Jemand ein Interesse haben konnte, die umgekehrte Aenderung vorzunehmen. [8]) Auch Kirchenväter und Apokryphen lassen nach dieser Andeutung des Markus Jesum seinem Vater in dessen Geschäft an die Hand gehen. Justin legt besondern Werth darauf, daß Jesus Pflüge und Joche oder Wagschalen, als Sinnbilder des thätigen Lebens und der Gerechtigkeit, verfertigt habe; [9]) nach dem arabischen Kindheitsevangelium geht Jesus mit Joseph an den Orten, wo dieser Arbeit hatte, umher, um ihm in der Art zu helfen, daß er, wenn Joseph etwas zu lang oder zu kurz gemacht

---

[5]) C. 9 und 13.

[6]) c. Cels. 6, 36.

[7]) Fritzsche, in Marc. p. 200.

[8]) S. Wetstein u. Paulus z. d. St.; Winer, Realwörterbuch, 1, S. 665. Anm.; Neander, L. J. Chr., S. 46 f. Anm.

[9]) A. a. O.: *ταῦτα γὰρ τὰ τεκτονικὰ ἔργα εἰργάζετο ἐν ἀνθρώποις ὢν, ἄροτρα καὶ ζυγὰ διὰ τύπων καὶ τὰ τῆς δικαιοσύνης σύμβολα διδάσκων, καὶ ἐνεργῆ βίον.*

hatte, durch Berührung oder bloßes Ausſtrecken der Hand der Sache die rechte Größe gab; eine Nachhülfe, welche dem Pflegevater Jeſu zu Statten kam, weil er, wie das Apokryphum, als wäre auch für ihn jenes Handwerk zu gemein geweſen, naiv bemerkt: nec admodum peritus erat artis fabrilis. [10]) — Abgeſehen von dieſen apokryphiſchen Ausmalungen hat jene Nachricht über die Jugendbeſchäftigung Jeſu Manches für ſich. Einmal die Zuſammenſtimmung mit der jüdiſchen Sitte, nach welcher auch der zu einer gelehrten oder überhaupt geiſtigen Laufbahn Beſtimmte nebenher ein Gewerbe zu lernen pflegte; wie der Rabbinenzögling Paulus zugleich ein σκηνοποιὸς τὸν τέχνην war (A. G. 18, 3). Da wir überdieß nach unſern bisherigen Unterſuchungen von außerordentlichen Erwartungen und Planen, welche die Eltern Jeſu in Bezug auf ihren Sohn gehabt hätten, nichts geſchichtlich wiſſen: ſo iſt nichts natürlicher, als die Annahme, daß Jeſus frühzeitig zu dem Geſchäfte des Vaters angehalten worden ſei. Ferner mochten die Chriſten eher ein Intereſſe haben, ſich gegen dieſe Anſicht von der früheren Beſchäftigung ihres Meſſias zu wehren, als ſie zu erdichten; da ſie ihnen nicht ſelten den Spott ihrer Gegner zuzog. So konnte ſich, wie ſchon erwähnt, Celſus einer Anmerkung darüber nicht enthalten; weßwegen Origenes von einer Bezeichnung Jeſu als τέκτων im N. T. gar nichts wiſſen will: und bekannt iſt die ſpöttiſche Frage des Libanius nach dem Zimmermannsſohne, welche nur ex eventu mit einer ſo ſchlagenden Antwort verſehen ſcheint. [11]) Freilich ließe ſich dagegen ſagen, daß die Nachricht von den τεκτονικοῖς ἔργοις Jeſu auf einem bloßen Schluſſe von dem Handwerk ſeines Vaters auf das Treiben des Sohns zu beruhen ſcheine, welcher doch ebenſo gut auch eine andere Kunſtfertigkeit ſich habe aneignen können; ja daß vielleicht gar die ganze Sage vom Zimmermannshandwerk Jeſu und Joſephs jener von Juſtin heraus-

---

[10]) Cap. 38.

[11]) Theodoret. H. E. 3, 23.

gehobenen ſymboliſchen Bedeutſamkeit deſſelben ihre Entſtehung möge zu verdanken haben. Da indeſſen die Angabe unſerer Evangelien von Joſeph als τέκτων ſo kurz und trocken iſt, und nirgends im N. T. allegoriſch benutzt, noch auch nur näher ausgeführt wird: ſo iſt dieſem das genannte Handwerk nicht ſtreitig zu machen; von Jeſus aber unausgemacht zu laſſen, ob er daran Theil genommen, oder nicht.

In welchen Vermögensumſtänden Jeſus und ſeine Eltern ſich befunden haben, iſt Gegenſtand mancher Verhandlungen geweſen. Daß die Behauptung einer drückenden Armuth Jeſu von Seiten orthodoxer Theologen auf dogmatiſch-äſthetiſchen Gründen beruhte, indem man theils den status exinanitionis auch in dieſem Stücke durchführen, theils den Contraſt zwiſchen der μορφὴ θεοῦ und μορφὴ δούλου recht grell ausmalen wollte, erhellt von ſelbſt. Daß ferner der angeführte pauliniſche Gegenſatz (Phil. 2, 6 ff.), ſo wie deſſelben Apoſtels Ausdruck, daß Chriſtus ἐπτώχευσε (2. Kor. 8, 9.), nur das glanzloſe, mühevolle Leben bezeichne, welchem er ſich nach ſeiner himmliſchen Präexiſtenz und ſtatt der in der jüdiſchen Vorſtellung gegebenen meſſianiſchen Königsrolle unterzog, iſt gleicherweiſe als anerkannt zu betrachten.[12]) In dem eigenen Ausſpruch Jeſu, er habe nicht πῦ τὴν κεφαλὴν κλίνῃ (Matth. 8, 29.), kann möglicherweiſe auch nur die freiwillige Verzichtleiſtung auf ruhigen Gütergenuß zum Behufe ſeines meſſianiſchen Wanderlebens liegen: ſo daß nur noch die Eine Nachricht (Luc. 2, 24.) übrig bleibt, daß Maria als Reinigungsopfer Tauben, alſo nach 3. Moſ. 12, 8. das Opfer der Armen, dargebracht habe, welche allerdings beweiſt, daß der Verfaſſer jenes Abſchnittes ſich die Eltern Jeſu in keineswegs glänzenden Verhältniſſen vorſtellte;[13]) allein wer bürgt uns dafür, daß nicht auch ihn ſchon unhiſtoriſche Gründe zu dieſer Darſtellung bewogen

---

[12]) S. Haſe, Leben Jeſu, §. 70; Winer, bibl. Realw., 1, S. 665.
[13]) Winer a. a. O.

haben? Indeſſen haben wir ebenſowenig von dem Umgekehrten, daß Jeſus Vermögen beſeſſen habe, haltbare Spuren; wenigſtens auf den ungenähten Leibrock Joh. 19, 23. wollen wir uns nicht berufen,[14]) ehe wir unten genauer unterſucht haben werden, was es mit demſelben für eine Bewandtniß hat.

§. 43.

Jeſu geiſtige Ausbildung.

Waren über die äußere Exiſtenz Jeſu während ſeiner Jugend die Nachrichten im höchſten Grade dürftig: ſo fehlen ſie über ſeine geiſtige Entwickelung beinahe ganz. Denn die in der Kindheitsgeſchichte bei Lukas ſich wiederholende unbeſtimmte Phraſe von ſeinem geiſtigen Erſtarken und Zunehmen an Weisheit ſagt uns nichts, was wir nicht auch ohne ſie vorausſetzen müßten; auf die Erwartungen aber, welche ſeine Eltern ſchon vor ſeiner Geburt von ihm gehabt, und auf die Geſinnungen, welche namentlich ſeine Mutter dabei an den Tag gelegt haben ſoll, iſt kein Schluß zu gründen, da eben dieſe angeblichen Erwartungen und Aeußerungen unhiſtoriſch ſind. Ergiebiger ſcheint die Notiz Luc. 2, 41. zu ſein, Jeſu Eltern ſeien alljährlich nach Jeruſalem zum Paſchafeſte gereist, wohin ſie, könnte man denken, vom zwölften Jahre an den Sohn mitgenommen haben werden. Indeſſen hüten wir uns, allzuviel auf dieſe, einer mythiſchen Erzählung vorangeſchickte, beiläufige Angabe des Lukas zu bauen, welche überdieß vielleicht, ein zu enges religiöſes Band zwiſchen der *Γαλιλαία τῶν ἐθνῶν* und Jeruſalem vorausſetzt. Immerhin jedoch kann Jeſus für ſich öfters die Gelegenheit benützt haben, die ſich ihm bei den Feſten in der jüdiſchen Hauptſtadt darbot, ſich unter dem Zuſammenfluſſe

---

[14]) Wie dieß die genannten beiden Theologen a. d. a. OO. thun.

von Juden und Judengenossen aus allen Ländern, und von allen Gesinnungen und Ansichten, auszubilden; den Zustand seines Volkes und die falschen Grundsätze der pharisäischen Leiter desselben kennen zu lernen, und seinen Blick über die engen Gränzen Palästina's hinaus zu erweitern. [1])

Ob und in wie weit Jesus die gelehrte Bildung eines Rabbinen erhalten habe, ist gleichfalls in unsern kanonischen Evangelien nicht gesagt. Aus Stellen wie Matth. 7, 29: Jesus habe gelehrt οὐχ ὡς οἱ γραμματεῖς, ist nur zu schließen, daß er die Methode der Schriftgelehrten nicht zu der seinigen gemacht, nicht aber, daß er die Bildung eines γραμματεὺς nicht genossen habe. Freilich läßt sich andrerseits aus dem Umstande, daß Jesus nicht bloß von seinen Schülern (Matth. 26, 25. 49. Marc. 9, 5. 11, 21. 14, 45. Joh. 4, 31. 9, 2. 11, 8. 20, 16. vgl. 1, 38. 40. 50.) und von flehenden Hülfsbedürftigen (Marc. 10, 51.) ῥαββὶ und ῥαββουνὶ genannt wurde, sondern daß ihm auch der pharisäische ἄρχων Nikodemus (Joh. 3, 2.) diesen Titel nicht versagte, ebensowenig folgern, daß er die schulmäßige Bildung eines Rabbinen erhalten hatte; [2]) da die Begrüßung als Rabbi, wie auch das Recht des Vortrags in der Synagoge (Luc. 4, 16 ff.), worauf man sich ebenfalls beruft, gewiß nicht bloß graduirten Rabbinen, sondern jedem thatsächlich erprobten Lehrer zukam. [3]) Gegen die bestimmte und von Jesu nicht widersprochene Aussage seiner Feinde, daß er ein γράμματα μὴ μεμαθηκώς sei (Joh. 7, 15.), und gegen die Verwunderung der Nazaretaner, solche Weisheit bei ihm zu finden (Matth. 13, 54 ff.), von welchem ihnen also kein gelehrtes Studium bekannt gewesen sein muß, kann man wohl schwerlich das anführen, daß Jesus sich selbst einmal als Muster eines für das Gottesreich ausgebildeten γραμματεὺς

---

[1]) Paulus, exeget. Handb., 1, a, S. 273 ff.

[2]) Darauf beruft sich Paulus, a. a. O. 275 ff.

[3]) Vergl. Hase, Leben Jesu, §. 38; Neander, L. J. Chr., S. 15 f.

darstelle (Matth. 13, 52.) [4]); da dieses Wort hier einen Schriftlehrer überhaupt, nicht gerade nur einen schulmäßig gebildeten, bedeutet. Endlich auch die genaue Kenntniß der rabbinischen Lehrtraditionen und Mißbräuche, wie er sie besonders in der Bergrede, Matth. 5. ff., und in der antipharisäischen, Matth. 23., an den Tag legt, [5]) konnte er durch die zahlreichen Vorträge der Pharisäer an das Volk, ohne einen gelehrten Cursus bei ihnen zu machen, sich erwerben. Wenn so die evangelischen Data zusammengenommen das Ergebniß liefern, daß Jesus nicht förmlich durch eine rabbinische Schule gegangen war: so könnte dagegen andererseits die Erwägung, daß es im Interesse der christlichen Sage liegen mußte, Jesum als unabhängig von menschlichen Lehrern darzustellen, zu einem Zweifel an jenen N.T.lichen Angaben, und zu der Vermuthung veranlassen, daß Jesu die gelehrte Bildung seines Volkes nicht so ganz fremd gewesen sein möge. Doch kann aus Mangel an urkundlichen Nachrichten hierüber nicht entschieden werden.

Indessen hat man mehr oder minder unabhängig von den Angaben des N. T. in alter wie in neuer Zeit verschiedene Hypothesen über die geistige Entwickelung Jesu aufgestellt, welche nach dem Gegensatze der natürlichen und der übernatürlichen Ansicht in zwei Hauptklassen zerfallen. Indem es nämlich der übernatürlichen Ansicht von Jesu Person darum zu thun sein muß, ihn als völlig einzig in seiner Art, als unabhängig von allen äußeren, menschlichen Einflüssen, als Auto- und näher Theodidakten hinzustellen: so muß sie nicht allein jede Vermuthung, als hätte er etwas von Andern entlehnt und gelernt, entschieden zurückweisen, und daher die Schwierigkeiten, welche der natürlichen Ausbildung Jesu sich in den Weg

---

[4]) Paulus, a. a. O.

[5]) Darauf beruft sich Schöttgen: Christus rabbinorum summus, in s. horae, 2, S. 890 f.

stellten, in möglichst grellem Lichte malen; [6]) sondern, um desto sicherer jedes Empfangen auszuschließen, mußte man auf diesem Standpunkte geneigt sein, Jesu eigene Spontaneität in der Art, wie wir sie bei gereiftem Alter in ihm finden, so frühe wie möglich hervortreten zu lassen. Diese Selbstthätigkeit ist eine doppelte: eine theoretische und eine praktische. Was jene Seite, die Einsicht und Erkenntniß, betrifft: so findet sich das Bestreben, diese so frühe wie möglich auf selbstständige Weise in Jesu hervortreten zu lassen, in den zum Theil schon oben angeführten Schilderungen der Apokryphen von der Art, wie Jesus bereits lange vor dem zwölften Jahre seine Lehrer übersehen habe, da er ja nach einem derselben bereits in der Wiege gesprochen, und sich für den Sohn Gottes erklärt haben soll. [7]) Aber auch die praktische Seite der höheren Selbstthätigkeit, welche Jesu in späteren Jahren eigen gewesen sein soll, nämlich das Wunderthun, versetzen die apokryphischen Evangelien schon in seine erste Kindheit und Jugend. Mit dem fünften Jahre Jesu eröffnet das Evangelium Thomae seine Erzählung von dessen Wunderthaten; [8]) und das arabische Evangelium infantiae füllt schon die ägyptische Reise mit einer Masse von Mirakeln, welche die Mutter Jesu mittelst der Windeln oder des Waschwassers ihres Kindes verrichtet. [9]) Die Wunder, welche nach diesen Apokryphen das Kind und der Knabe Jesus thut, sind theils den N. T.lichen analog: Heilungen und Todtenerweckungen; theils, ganz abweichend von dem in den kanonischen Evangelien herrschenden Typus, höchst widrige Strafwunder, vermöge deren Jeder, der dem Knaben Jesus in irgend etwas entgegen ist, erlahmen oder

---

[6]) Wie dieß z. B. Reinhard thut, in seinem Plan Jesu.

[7]) Evangel. infant. arab.. c. 1. S. 60 f. bei Thilo, und die §. 40. angeführten Stellen aus demselben Evangelium und dem Evang. Thomae.

[8]) Cap. 2, S. 278. Thilo.

[9]) Cap. 10 ff.

gar ſterben muß; oder völlig abenteuerliche Stücke, wie die Belebung aus Koth geformter Sperlinge [10]) und dgl.

Das entgegengeſetzte Intereſſe der natürlichen Anſicht von Jeſu: ſeine Erſcheinung dem Cauſalitätsgeſetze gemäß aus verwandten früheren und gleichzeitigen zu erklären, und daher ſeine Abhängigkeit und Receptivität hervorzuheben, hat ſich gleichfalls ſchon frühe, bei jüdiſchen und heidniſchen Gegnern des Chriſtenthums, hervorgethan. Freilich, indem in den erſten Jahrhunderten der chriſtlichen Zeit der ganze geiſtige Boden bei Heiden wie bei Juden noch ein ſupranaturaliſtiſcher war: ſo konnte damals für den Vorwurf, daß Jeſus ſeine Einſichten und wunderähnlichen Geſchicklichkeiten nicht ſich ſelbſt oder Gott, ſondern einer Mittheilung von außen verdanke, die gewöhnliche Geſtalt noch nicht die ſein, er habe auf dem gewöhnlichen Wege des Unterrichts natürliche Kunſtfertigkeiten und Einſichten von Andern empfangen; [11]) ſondern es wurde dem Göttlichen und Uebernatürlichen ſtatt des Natürlichen und Menſchlichen ein Unnatürliches und Dämoniſches entgegengeſtellt (vgl. Matth. 12, 24.), und Jeſu vorgeworfen, daß er zum Behuf ſeiner Wunder in ſeiner Jugend die Zauberei erlernt habe. Dieſe Beſchuldigung ließ ſich am eheſten an die Reiſe ſeiner Eltern mit ihm nach Aegypten, in dieſes uralte Land der Magie und geheimen Weisheit, knüpfen: und ſo gewendet finden wir ſie wirklich ſowohl bei Celſus als im Talmud. Jener läßt einen Juden unter Anderem auch das gegen Jeſum vorbringen, er habe ſich nach Aegypten um Lohn verdungen, dort habe er ſich einige Zauberkünſte anzueignen gewußt, und nach ſeiner Rückkehr um derſelben willen ſich

---

[10]) Z. B. Evang. Thomae, c. 3—5. Evang. infant. arab. c. 46 f. Evang. Thomae, c. 2. Evang. inf. arab. c. 36.

[11]) Doch kommen einzelne Beiſpiele vor, ſ. Semler, vor Baumgartens Glaubenslehre, 1, S. 42. Anmerk. 8.

prahlerisch für einen Gott ausgegeben. [12]) Der Talmud gibt ihm einen jüdischen Synedristen zum Lehrer, läßt ihn mit diesem nach Aegypten reisen, und von da Zauberformeln nach Palästina zurückbringen. [13])

Der rein natürliche Gesichtspunkt für die geistige Entwickelung Jesu konnte erst auf dem Boden der neuern Bildung herrschend werden, und hier begründet den Hauptunterschied der Ansichten dieß, ob aus den in jener Zeit gegebenen Bildungsmomenten einseitig nur Eines herausgegriffen, oder mit umfassenderem Sinne von ihrer Gesammtheit ausgegangen wird; ob ferner dieser äußeren Einwirkung gegenüber die innere Begabung und freie Selbstbestimmung Jesu gehörig berücksichtigt wird oder nicht.

Die Grundlage seiner Bildung waren jedenfalls die heiligen Bücher seines Volkes, deren eifriges und tiefeindringendes Studium die in den Evangelien uns aufbehaltenen Reden Jesu beurkunden. Sein messianisches Bewußtsein scheint sich an der Hand namentlich von Jesaja und Daniel entwickelt zu haben; auf geistige Religiosität, auf Erhebung über den

---

[12]) Orig. c. Cels. 1, 28: *καὶ (λέγει) ὅτι ἦτος (ὁ Ἰησοῦς) διὰ πενίαν εἰς Αἴγυπτον μισθαρνήσας, κἀκεῖ δυνάμεών τινων πειραθεὶς, ἐφ' αἷς Αἰγύπτιοι σεμνύνονται, ἐπανῆλθεν, ἐν ταῖς δυνάμεσι μέγα φρονῶν, καὶ δι' αὐτὰς θεὸν αὑτὸν ἀνηγόρευσε.*

[13]) Sanhedr. f. 107, 2: — R. Josua f. Perachja et ישו Alexandriam Aegypti profecti sunt — — ישו ex illo tempore magiam exercuit, et Israëlitas ad pessima quaevis perduxit. (Ein bedeutender Anachronismus; da dieser Josua Ben Perachja um ein Jahrhundert früher lebte. S. Jost, Geschichte der Isr., 2, S. 80 ff. u. 142 der Anhänge.) Schabbath f. 104, 2: Traditio est, R. Elieserem dixisse ad viros doctos: annon f. Satdae (i. e. Jesus) magiam ex Aegypto adduxit per incisionem in carne sua factam? s. Schöttgen, horae, 2, S. 697 ff. Eisenmenger, entdecktes Judenthum, 1, S. 149 f.

gemein-jüdiſchen Particularismus, wieſen überhaupt die prophetiſchen Schriften, ſammt den Pſalmen, bedeutſam hin.

Zunächſt liegen ſofort unter den damals in der Heimath Jeſu gegebenen Bildungsmomenten die drei Secten, in welche das geiſtige Leben ſeiner Volksgenoſſen getheilt war. Scheinen unter dieſen die von Jeſu ſpäter ſo ſehr beſtrittenen Phariſäer nur als negatives Bildungsmittel für ihn in Betracht kommen zu können: ſo iſt doch neben ihrem Ueberlieferungsweſen und geſetzlichen Pedantismus, ihrer Werkheiligkeit und Heuchelei, wodurch ſich Jeſus von ihnen abgeſtoßen fühlte, auf der andern Seite nicht außer Acht zu laſſen, daß ihr Glaube an Engel und Unſterblichkeit, überhaupt ihre gleichmäßige Anerkennung auch der nachmoſaiſchen Fortentwickelung der jüdiſchen Religion, ebenſo viele Anſchließungspunkte für Jeſum waren. Da jedoch dieſe Stücke den Phariſäern nur im Gegenſatze gegen die Sadducäer eigenthümlich, übrigens aber allen rechtgläubigen Juden mit ihnen gemein waren: ſo wird es doch bei dem weſentlich negativen Einfluſſe der phariſäiſchen Secte auf die Bildung Jeſu ſein Verbleiben haben. — Da in den Reden Jeſu der Gegenſatz gegen den Sadducäismus weniger hervortritt; da er vielmehr mit demſelben in der Verwerfung der phariſäiſchen Tradition und Heuchelei zuſammentraf: ſo haben einzelne Gelehrte in dieſer Secte eine Schule für ihn finden wollen. [14]) Allein die bloß negative Uebereinſtimmung gegen die Verirrungen der Phariſäer, eine Uebereinſtimmung, welche überdieß bei Jeſu aus ganz anderem Princip, als bei den Sadducäern, kam, wird durch den Gegenſatz weit überwogen, welchen ihre religiöſe Kälte, ihr Unglaube an Fortdauer und Geiſterwelt, mit der Stimmung und Weltanſchauung Jeſu bildet; daß aber in den Evangelien die Polemik gegen die Sadducäer zurücktritt, erklärt ſich einfach daraus, daß die Secte ſelbſt an Einfluß auf diejenigen Kreiſe, mit welchen es Jeſus

[14]) Z. B. des Cōtes, Schutzſchrift für Jeſus von Nazaret, S. 128 ff.

zunächst zu thun hatte, sehr zurückstand, indem sie nur in den höheren Ständen ihre Anhänger hatte. [15])

Nur von Einer der damaligen jüdischen Secten kann ernstlich die Frage entstehen, ob ihr nicht ein bestimmender Einfluß auf die Bildung und das Auftreten Jesu zuzuschreiben sei: von der Secte der Essener. [16]) Die Ableitung des Christenthums aus dem Essenismus war im vorigen Jahrhundert sehr beliebt; nicht nur englische Deisten und unter den Deutschen Bahrdt und Venturini, sondern auch Theologen wie Stäudlin, theilten diese Ansicht. [17]) In der Zeit der Freimaurerei und geheimen Orden gefiel man sich darin, auch das älteste Christenthum zu einem solchen zu machen: zumal die Verborgenheit einer Essenerloge am geeignetsten schien, das plötzliche Verschwinden Jesu nach den glänzenden Auftritten seiner Kindes- und Knabenjahre, und wiederum nach der Wiederbelebung, zu erklären; wie auch, außer dem Vorläufer Johannes, die zwei Männer auf dem Verklärungsberge und die weißgekleideten Engel am Grabe und auf dem Berge der Himmelfahrt als essenische Bundesbrüder genommen, manche Heilungen Jesu und der Apostel aber aus den medicinischen Ueberlieferungen der Essener abgeleitet wurden. Von diesen Liebhabereien vergangener Zeiten aber abgesehen, sind es wirklich einige wesentliche Züge, welche für ein näheres Verhältniß des Essenismus und des Christenthums zu sprechen scheinen können. Am meisten stechen das Verbot des Eides und die Gütergemeinschaft als solche hervor: mit ersterem hing überhaupt Treue, Friedfertigkeit, Gehorsam gegen jede Obrigkeit;

---

15) Neander, K. J. Chr., S. 39 ff.

16) S. Joseph. B. j. 2, 8, 2 — 13. Antiq. 18, 1, 5. Vgl. Philo, quod omnis probus liber u. de vita contemplativa.

17) Besonnene Ausführung dieser Ansicht bei Stäudlin, Geschichte der Sittenlehre Jesu, 1, S. 570 ff; romanhafte Ausmalung in der Geschichte des großen Propheten von Nazaret, 1. Band.

mit der letzteren Verachtung des Reichthums und die Sitte zuſammen, ohne alle Vorräthe zu reiſen: dieſe und andere Züge, wie die gemeinſamen heiligen Mahle, die Verwerfung der blutigen Opfer und der Leibeigenſchaft, klingen ſo an das Chriſtliche an, daß ſchon Euſebius die mit den Eſſenern verwandten ägyptiſchen Therapeuten für Chriſten hielt. [18]) Allein daneben ſind ſehr weſentliche Unähnlichkeiten nicht zu überſehen. Mag die ὑπεροψία γάμου nicht hiehergerechnet werden, da ſie Joſephus nur einem Theile der Eſſener zuſchreibt: ſo iſt doch die Asceſe, die geſchärfte Sabbatfeier, die Reinigungen und andere abergläubiſche Gebräuche dieſer Secte, ihr Behalten der Engelnamen, überhaupt ihr Geheimthun, ihr geſchloſſenes, beengtes Ordensweſen, dem Geiſte Jeſu ſo fremd, ja entgegengeſetzt, daß — da überdieß im N. T. der Eſſener nirgends Erwähnung geſchieht — der Beitrag auch dieſer Secte zur Bildung Jeſu auf den unbeſtimmteren Einfluß zu beſchränken iſt, den der geſellige Verkehr, in welchen Jeſus da und dort wohl auch mit Eſſenern gekommen ſein mag, auf ihn ausüben mochte. [19])

Ob auch nichtjüdiſche oder wenigſtens außerpaläſtiniſche Elemente auf Jeſum wirkten? — Von den in der Γαλιλαία τῶν ἐθνῶν angeſeſſenen Heiden war ſchwerlich viel zu lernen, außer im öfteren Verkehr mit ihnen Duldſamkeit. Dagegen waren bei den Feſten in Jeruſalem nicht nur auswärtige Juden, welche, wie z. B. die alexandriniſchen und cyrenaiſchen, eigene Synagogen daſelbſt hatten (A. G. 6, 9.), ſondern auch gottesfürchtige Heiden zu treffen (Joh. 12, 20.): und daß der Umgang mit dieſen auf Erweiterung des Geſichtskreiſes und

---

[18]) H. E. 2, 16 f.

[19]) Vergl. Bengel, Bemerkungen über den Verſuch, das Chriſtenthum aus dem Eſſäismus abzuleiten, in Flatt's Magazin, 7, S. 126 ff.; Neander, L. J. Chr., S. 41 ff.

Vergeiſtigung der Anſichten Jeſu eingewirkt habe, hat, wie ſchon oben angedeutet wurde, alle hiſtoriſche Wahrſcheinlichkeit. [20])

Doch warum ſuchen wir, in Ermangelung beſtimmter Nachrichten, mühſelig nach ungewiſſen Spuren eines Einfluſſes, den die gegebenen Bildungselemente ſeiner Zeit auf Jeſum ausgeübt haben möchten? und noch mehr, warum weist man von andrer Seite dieſe Bemühungen ſo ängſtlich zurück? da doch, mag auch noch ſo viel geiſtiger Stoff gegeben ſein, deſſenungeachtet der Funke, durch welchen der Genius denſelben entzündet, und ſeine verſchiedenen Beſtandtheile in Einen, in ſich gleichartigen, Guß verſchmelzt, weder an Erklärlichkeit gewinnt, noch an Verdienſt verliert? So auch bei Jeſu. Mag er die Bildungsmittel ſeiner Zeit auf's Gründlichſte ausgebeutet haben: umfaſſende Receptivität iſt bei großen Männern immer die Kehrſeite ihrer gewaltigen Selbſtthätigkeit; möchte er dem Eſſenismus und Alexandrinismus, und welchen Schulen und Richtungen ſonſt noch, weit mehr verdanken, als wir — noch dazu ſo unſicher — nachzuweiſen im Stande ſind: zur Umbildung einer Welt reichte keines dieſer Elemente auch nur von ferne hin: den hiezu erforderlichen Gährungsſtoff konnte er nur aus der Tiefe ſeines eigenen Geiſtes nehmen. [21])

Doch von Einer Erſcheinung iſt noch nicht die Rede geweſen, welche unſre Evangelien in die Entwickelung der Thätigkeit Jeſu am bedeutendſten eingreifen laſſen: von der des Täufers Johannes. Da nämlich der Wirkſamkeit dieſes Mannes

---

[20]) Uebertreibungen bei Bahrdt, Briefe über die Bibel, zweites Bdchn., 18ter, 20ſter Brief und ff. 4tes Bdchn., 49ſter Brief.

[21]) Vgl. Paulus a. a. O. 1, a, 273 ff.; Planck, Geſchichte des Chriſtenthums in der Periode ſeiner erſten Einführung, 1, S. 84; de Wette, bibl. Dogmat., §. 212; Haſe, L. J. §. 38; Winer, bibl. Realw., S. 677 f.; Neander, L. J. Chr., S. 38 ff.

von den Evangelien erſt in Verbindung mit der Taufe und dem öffentlichen Auftreten Jeſu gedacht wird: ſo iſt das ihn und ſein Verhältniß zu Jeſu Betreffende nicht mehr hier abzuhandeln, ſondern mit der Unterſuchung darüber der zweite Abſchnitt zu eröffnen.

Zweiter Abschnitt.

Die Geschichte des öffentlichen Lebens Jesu.

Digitized by Google

LIBRARY OF THE UNIVERSITY OF CALIFORNIA.

Erſtes Kapitel.

Das Verhältniß Jeſu zum Täufer Johannes.

§. 44.

Chronologiſches Verhältniß zwiſchen Johannes und Jeſus.

Von dem Auftritte des Täufers Johannes, deſſen ſämmtliche Evangelien gedenken, geben uns das zweite und vierte keine Zeitbeſtimmung; das erſte eine ungenaue; das dritte eine, wie es ſcheint, ſehr präciſe.

Nach Matth. 3, 1. tritt Johannes als Bußprediger auf ἐν ταῖς ἡμέραις ἐκείναις, das hieße, wenn man es mit dieſer Rückweiſung auf das zuletzt Erzählte (2, 23.) ſtreng nehmen wollte: um die Zeit, als Jeſu Eltern ſich in Nazaret anſiedelten; wo Jeſus noch ein Kind war. Wenn nun im Folgenden berichtet wird, wie Jeſus, um ſich taufen zu laſſen, zu Johannes gekommen ſei: ſo müßte man hienach zwiſchen dem erſten Auftritte des Täufers, der in die Kindheit Jeſu fiele, und dem Zeitpunkt, in welchem er Jeſum taufte, eine Reihe von Jahren einſchieben, während welcher Jeſus ſo weit herangereift ſein müßte, um an der johanneiſchen Taufe Theil nehmen zu können. Aber die Schilderung der Perſon und Wirkſamkeit des Täufers bei Matthäus iſt ſo kurz, es wird ihm ſo wenig eine ſelbſtſtändige, ſo ganz nur eine auf Jeſum hinzielende Wirkſamkeit zugeſchrieben: daß es gewiß nicht im

Sinne des Evangelisten ist, denselben eine lange Reihe von Jahren für sich wirken zu lassen; sondern seine Meinung geht unstreitig dahin, die kurze Wirksamkeit des Täufers habe frühzeitig ihr Ziel darin gefunden, daß Jesus sich von ihm taufen ließ. Haben wir auf diese Weise nicht zwischen den Auftritt des Täufers und die Taufe Jesu, also zwischen V. 12. und 13. des dritten Kap. bei Matthäus, die lange Zwischenzeit hineinzudenken, welche wir hier in jedem Falle nöthig haben: so bleibt nichts übrig, als sie zwischen dem Schlusse des zweiten und dem Anfange des dritten Kapitels, d. h. zwischen der Ansiedelung der Eltern Jesu in Nazaret und dem Auftritte des Täufers, einzuschalten. Mag man nun zu diesem Ende mit Paulus voraussetzen, Matthäus rücke hier ein Stück aus einer Diegese über den Täufer ein, in welcher von dessen, seinem öffentlichen Auftritt unmittelbar vorangegangenem Leben Manches berichtet, und dann mit vollem Rechte durch ἐν ταῖς ἡμέραις ἐκείναις fortgefahren war, welche Verbindungsformel nun Matthäus, ob er gleich das, worauf sie sich bezog, weggelassen, dennoch beibehalten habe; [1]) oder mag man mit Süskind die Worte als Hinweisung auf die Zeit nicht der Ansiedelung, sondern des fortgesetzten Aufenthalts Jesu zu Nazaret fassen; [2]) oder besser das ἐν ταῖς ἡμέραις ἐκείναις, wie das entsprechende hebräische בַּיָּמִים הָהֵם z. B. 2. Mos. 2, 11. wahrscheinlich zu erklären ist, zwar auf den Zeitpunkt der Ansiedelung in Nazaret, aber in der Art beziehen, daß etwas gegen dreißig Jahre nachher Eingetretenes immer noch im weiteren Sinne geschehen in jenen Tagen heißen kann: [3]) in keinem Falle erfahren wir aus Matthäus über die Zeit des Auftritts von Johannes mehr, als das ganz Unbestimmte, daß derselbe

---

[1]) Exeget. Handb., 1, a, S. 46. Ihm stimmt auch Schneckenburger bei, über den Ursprung des ersten kanon. Evang., S. 30.

[2]) Vermischte Aufsätze, S. 76 ff. Vgl. dagegen Schneckenburger, a. a. O.

[3]) De Wette u. Fritzsche z. d. St.

in der Periode zwischen der Kindheit und dem Mannesalter Jesu erfolgt sei.

Lukas gibt eine vielfache Zeitbestimmung für den Auftritt des Täufers, indem er denselben in die Verwaltungszeit des Pilatus in Judäa; in die Regierung des Herodes (Antipas), des Philippus und des Lysanias in den übrigen Theilen Palästina's; in die Hohepriesterschaft des Annas und Kaiphas; bestimmt aber in das 15te Regierungsjahr des Tiberius verlegt, welches vom Tode des Augustus an gerechnet, dem Jahr 28—29 unserer aera entspricht [4]) (3, 1. 2.). Mit dieser letzteren, genauesten Zeitangabe stimmen alle die vorhergegangenen minder genauen (auch die, daß neben Kaiphas noch Annas als Hoheprieſter genannt wird, sobald man den eigenthümlichen Einfluß erwägt, welchen nach Joh. 18, 13., A. G. 4, 6. jener gewesene Hoheprieſter auch nach seiner Absetzung, besonders seit dem Amtsantritte seines Schwiegersohns Kaiphas, beibehielt) zusammen: mit Ausnahme der Angabe über den Lysanias, welcher dem Antipas und Philippus als gleichzeitiger Tetrarch von Abilene zur Seite gesetzt ist. Zwar spricht auch Josephus von einer Ἀβίλα ἡ Λυσανίου und führt einen Lysanias als Herrscher von Chalcis am Libanon, in dessen Nähe auch das Gebiet von Abila zu suchen ist, auf, der also ohne Zweifel auch der Beherrscher des letzteren war: aber dieser Lysanias war bereits 34 Jahre vor Christi Geburt auf Anstiften der Kleopatra ermordet worden, und eines andern Lysanias erwähnt weder Josephus, noch sonst ein Schriftsteller über jene Zeit. [5]) Die Herrschaft jenes Lysanias fiele also nicht nur mehr als

---

[4]) S. Paulus a. a. O. S. 336.

[5]) Ich stelle alle von Lysanias und seinem Gebiete handelnden Stellen des Josephus sammt den Parallelen aus Dio Cassius hier zusammen. Antiq. 13, 16, 3. 14, 3, 2. 7, 8. — Antiq. 15, 4, 1. B. j. 1, 13, 1 (Dio Cass. 49, 32). — Antiq. 15, 10, 1—3. B. j. 1, 20, 4 (Dio Cass. 54, 9). — Antiq. 17, 11, 4. B. j. 2, 6, 3. — Antiq. 18, 6, 10. B. j. 2, 9, 6 (Dio Cass. 59, 8). — Antiq. 19, 5, 1. B. j. 2, 11, 5. — Antiq. 20, 5, 2. 7, 1. B. j. 2, 12, 8.

60 Jahre früher als das 15te Jahr des Tiberius, sondern auch über die andern von Lukas mit diesem zusammengestellten weiteren Perioden um Vieles hinaus. Man hat daher angenommen, Lukas spreche hier von einem Nachkommen jenes früheren, einem jüngeren Lysanias, welcher unter Tiberius jene Landschaft besessen habe, von Josephus aber, seiner minderen Berühmtheit wegen, nicht erwähnt werde.[6]) Nun läßt sich zwar freilich nicht beweisen, was Süskind zur Widerlegung dieser Deutung verlangt, daß Josephus des jüngeren Lysanias nothwendig hätte erwähnen müssen, wenn ein solcher existirt hätte; aber doch, daß er mehr als Eine Veranlassung dazu hatte, hat Paulus genügend aufgezeigt. Namentlich da er noch in Bezug auf die Zeiten des ersten und zweiten Agrippa Abila als ἡ Λυσανία bezeichnet, so mußte er doch hiedurch daran erinnert werden, daß er des zweiten Lysanias, von welchem, als dem späteren Regenten, das Land um jene Zeit zunächst diesen Beinamen gehabt haben müßte, gar nicht erwähnt, sondern nur von dem ersten erzählt hatte.[7]) Ist

---

[6]) Süskind, vermischte Aufsätze, S. 15 ff. 93 ff.

[7]) Tholuck meint „ein vollkommen entsprechendes Exempel" bei Tacitus gefunden zu haben. Da dieser Annal. 2, 42 (im Jahr Chr. 17) einen Cappadocierkönig Archelaus sterben lasse, und doch Annal. 6, 41 (36 n. Chr.) wieder eines Cappadociers Archelaus als Herrschers der Cilicien gedenke: so müsse auch hier „dieselbe historische Conjectur" gemacht werden, nämlich daß es zwei Cappadocier Archelaus gegeben habe (S. 203 f.). Allein das ist gar keine Conjectur, sondern ein klares historisches Datum, wenn derselbe Geschichtschreiber, nachdem er den Tod eines Mannes gemeldet, später einen ihm gleichnamigen, noch dazu in anderer Stellung, auftreten läßt, daß es folglich zwei solche Personen gegeben hat; ganz anders, wenn, wie bei'm Lysanias, zwei verschiedene Schriftsteller, jeder nur Einen, aber in verschiedener Zeit, haben: wobei die Verdoppelung der Person dann allerdings eine Conjectur, aber eine um so weniger historische, ist, je unwahrscheinlicher es sich zeigt, daß der eine von beiden Schriftstellern von dem zweiten Manne gleiches Namens, wenn es einen solchen gab, geschwiegen haben würde.

demnach der zweite Lysanias nichts anderes als eine historische Fiction: so ist freilich das, was man statt desselben in Vorschlag gebracht hat,[8]) auch nicht weiter als eine philologische. Denn wenn vorhergegangen war: *Φιλίππου — τετραρχοῦντος τῆς Ἰτουραίας κ. τ. λ.*, und es folgt nun: *καὶ Λυσανίου τῆς Ἀβιληνῆς τετραρχοῦντος*: so kann dieß unmöglich so verstanden werden, als hätte eben jener Philippus auch über das Abilene des Lysanias geherrscht. Denn in diesem Falle durfte das *τετραρχοῦντος* nicht wiederholt,[9]) und mußte *τῆς* vor *Λυσανίου* gestellt werden, wenn der Verfasser nicht mißverstanden sein wollte. Es bleibt daher nichts übrig, als die Annahme, der Verfasser selbst habe sich geirrt, und aus dem Umstande, daß auch in späteren Zeiten noch Abilene von dem letzten Herrscher der früheren Dynastie *ἡ Λυσανίου* zubenannt war, den Schluß gezogen, daß es auch damals noch einen Herrscher dieses Namens gehabt habe; während es doch entweder unter Philippus, oder unmittelbar unter den Römern stand.[10])

Die chronologische Angabe unserer Stelle betrifft zunächst nur den Täufer Johannes; wo Lukas später (V. 21. ff.) auf Jesum zu reden kommt, vermißt man eine ähnliche. Von ihm wird bloß das ungefähre Alter (*ὡσεὶ ἐτῶν τριάκοντα*) bei seinem Auftritt (*ἀρχόμενος*) angegeben, der Zeitpunkt aber verschwiegen; so wie umgekehrt für Johannes die Altersangabe fehlt. Ist also gleich Johannes im funfzehnten Jahre des Tiberius aufgetreten, so können wir, scheint es, daraus doch nichts für die Zeit des Auftritts Jesu abnehmen, da ja nirgends

---

[8]) Michaelis, Paulus z. d. St.; Schneckenburger, in Ullmann's und Umbreit's Studien, 1833, 4. Heft, S. 1056 ff.; Tholuck, S. 201 ff.

[9]) Denn auf die Auctorität eines einzigen Codex hin mit Schneckenburger u. A. das zweite *τετραρχοῦντος* zu streichen, ist doch eine zu offenbare Gewaltsamkeit.

[10]) Vgl. mit dieser Ansicht Allgem. Lit. Ztg., 1803, No. 344. S. 552; de Wette, exeg. Handb. z. d. St.

gesagt ist, wie kurz oder lange nachdem Johannes zu taufen angefangen, Jesus zu ihm an den Jordan gekommen sei; ebenso, wenn wir gleich wissen, daß Jesus bei seiner Taufe ungefähr 30 Jahre zählte, so erfahren wir dadurch nicht, wie alt Johannes war, da er seine Wirksamkeit als Täufer begann. Freilich, wenn wir uns an Luc. 1, 26. erinnern, wonach Johannes gerade ein halbes Jahr älter als Jesus war, und wenn wir das Datum zu Hülfe nehmen, daß vor dem dreißigsten Jahre die jüdische Sitte ein öffentliches Auftreten nicht wohl erlaubt habe: so könnte der Täufer nur ein halbes Jahr vor Jesu Ankunft am Jordan aufgetreten sein, da er nur so lange vor ihm das hiezu nothwendige Alter erreicht hätte. Allein vor dem angegebenen Lebensjahre öffentlich aufzutreten, verbot wenigstens kein ausdrückliches Gesetz, und ob von den Priestern und Leviten, welchen jenes Jahr als Anfang des ordentlichen Dienstes bestimmt war (4. Mos. 4, 3. 47., vgl. übrigens 2. Chron. 31, 17., wo das zwanzigste genannt ist), ein Schluß auf die freiere Wirksamkeit eines Propheten gelte, hat man mit Recht in Frage gestellt [11]). Dieß also würde nicht hindern, auch das angegebene Altersverhältniß vorausgesetzt, doch den Auftritt des Täufers dem von Jesu um ein Ziemliches vorangehen zu lassen. Indeß schwerlich im Sinne des Evangelisten. Denn daß dieser den Auftritt des Vorläufers zwar so übersorgfältig bestimmt haben sollte, den des Messias selbst aber unbestimmt gelassen, das wäre doch gar zu ungeschickt, [12]) und wir können kaum anders, als ihm die Absicht unterlegen, durch seine Angaben für den Auftritt des Täufers auch die Zeit des Auftritts Jesu mitzubestimmen. Dieß trifft aber nur dann zu, wenn er annahm, daß sehr bald nach dem Auftreten des Johannes Jesus zu ihm an den Jordan gekommen sei, und sofort selbst auch zu lehren angefangen habe. [13]) Denn daß jene

---

[11]) S. Paulus, S. 294.

[12]) S. Schleiermacher, über den Lukas. S. 62.

[13]) Dieser Ansicht war auch Bengel, Ordo temporum, S. 204 f. ed. 2.

Zeitbestimmung ursprünglich nur den Anfang eines von Lukas eingerückten Aufsatzes über den Täufer ausgemacht haben sollte, ist deßwegen wenig wahrscheinlich, weil solche chronologische Akribie eher dem παρηκολουθηκότι ἄνωθεν πᾶσιν ἀκριβῶς und demjenigen ähnlich sieht, der auch die Zeit von Jesu Geburt auf entsprechende Weise zu bestimmen gesucht hatte.

Daß nun aber dieser Darstellung zufolge Johannes nur so ganz kurze Zeit vor Jesu sollte aufgetreten sein, ist nicht so leicht sich vorzustellen. Nicht ohne Grund hat man eine so kurze Dauer der Wirksamkeit des Täufers unwahrscheinlich gefunden, da er doch eine beträchtliche Anzahl Jünger (Joh. 4, 1.), und zwar nicht bloß solche, die sich nur von ihm taufen ließen, sondern von ihm besonders gebildete Schüler (Luc. 11, 1.) hatte, und eine eigene Partei von Anhängern hinterließ (A. G. 18, 25. 19, 3.), was schwerlich das Werk von wenigen Monaten sein konnte. Es mußte doch, wurde bemerkt, erst einige Zeit hingehen, bis der Täufer so bekannt wurde, daß Leute die Reise zu ihm in die Wüste unternahmen; es bedurfte Zeit, seine Lehre zu fassen, und Zeit, daß sich dieselbe, zumal sie gegen die gangbaren jüdischen Begriffe verstieß, erst Eingang verschaffen und sich festsetzen konnte; überhaupt, das hohe und dauernde Ansehen, in welches sich Johannes nach Josephus [14]) wie nach den Evangelien (Matth. 14, 2. 21, 26.), bei seiner Nation gesetzt hatte, ließ sich nicht in so kurzer Zeit erwerben. [15])

Doch, indem durch das Bisherige nur überhaupt eine längere Wirksamkeit des Täufers gefordert ist: so ist damit noch nicht bewiesen, daß unsere Evangelien Unrecht haben, wenn sie die Zeit seines Wirkens vor Jesu so kurz darstellen, da sie ja vielleicht, was vorne fehlt, hinten ansetzen, und den Täufer nach dem Auftritt Jesu desto länger noch fortwirken

---

[14]) Antiq. 18, 5, 2.

[15]) So Cludius, über die Zeit und Lebensdauer Johannis und Jesu. In Henke's Museum, 2, 3, 502 ff.

lassen. Allein auch eine Verlängerung der Wirksamkeit des Täufers nach dieser Seite ist wenigstens in den zwei ersten Evangelien nicht zu finden. Denn nicht nur berichten diese nach Jesu Taufe über Johannes nichts mehr, außer jener Sendung zweier Jünger (Matth. 11.), die schon aus dem Gefängnisse erfolgt, sondern es lautet Matth. 4, 12. Marc. 1, 14. ganz so, als ob während oder kurz nach dem vierzigtägigen Aufenthalt Jesu in der Wüste der Täufer gefangen genommen worden, und in Folge dessen Jesus nach Galiläa gegangen wäre, um daselbst öffentlich aufzutreten. Lukas freilich (4, 14.) erwähnt der Gefangennehmung des Täufers nicht als der Veranlassung von Jesu Auftreten in Galiläa, und von der Sendung der zwei Johannisjünger scheint er sich vorzustellen, sie sei noch während der freien Wirksamkeit des Täufers erfolgt (7, 18 ff.); noch bestimmter spricht sich das vierte Evangelium gegen die Vorstellung aus, als wäre Johannes so bald nach Jesu Taufe gefangen gesetzt worden, indem es 3, 24. ausdrücklich bemerkt, daß noch nach dem ersten von Jesu während seines öffentlichen Lebens besuchten Pascha Johannes in freier Wirksamkeit gestanden habe. Allein theils kann dieß Fortwirken des Täufers nach Jesu Auftritt doch nicht sehr lange mehr gedauert haben, da er geraume Zeit vor Jesu hingerichtet worden zu sein scheint (Luc. 9, 9. Matth. 14, 1 ff. Marc. 14, 16.); theils ersetzt das, was man nach Jesu Auftritt der Wirksamkeit des Johannes zusetzen mag, dasjenige nicht, was ihr vor diesem Zeitpunkt abgeht. Denn, abgesehen davon, daß dem vierten Evangelium (1, 35.) zufolge der Täufer beim Auftritt Jesu schon einen bestimmten Kreis vertrauterer Schüler gesammelt hatte, so wäre überhaupt der feste Boden, welchen seine Schule gewann, schwer zu erklären, wenn er nur etliche Monate allein gewirkt hätte, und dann so frühe von Jesu überflügelt worden wäre.

Ein Ausweg ist allein noch übrig, nämlich der, zwischen der Taufe Jesu und seinem öffentlichen Auftritt zu unterscheiden und zu sagen: er ist zwar schon nach dem ersten Halbjahre

der Wirkſamkeit des Johannes von deſſen Rufe ſo angezogen worden, daß er ſich ſeiner Taufe unterwarf; aber von da an hat er ſich noch längere Zeit entweder im Gefolge und der Schule deſſelben, oder wieder zu Hauſe in der Zurückgezogenheit aufgehalten, und iſt erſt geraume Zeit ſpäter ſelbſtſtändig hervorgetreten. So würden wir einerſeits den größeren Zeitraum, welchen Johannes vor dem Auftritt Jeſu und unverdunkelt von dieſem gewirkt haben muß, gewinnen, und doch hätten unſre Evangelien Recht, wenn ſie die Taufe Jeſu ſcheinbar ſo bald nach dem Auftritt des Täufers erfolgen laſſen. Allein die Annahme einer ſolchen längeren Zwiſchenzeit zwiſchen der Taufe Jeſu und ſeinem öffentlichen Auftritt iſt den N. T.lichen Schriftſtellern am allermeiſten fremd. Denn die Taufe Jeſu betrachten ſie, wie aus dem Herabkommen des Geiſtes und der Himmelsſtimme erhellt, als Einweihung Jeſu zu ſeinem meſſianiſchen Berufe; die einzige Pauſe, welche ſie nach derſelben noch eintreten laſſen, iſt das ſechswöchige Faſten in der Wüſte; nach dieſem aber tritt Jeſus, dem Lukas zufolge unmittelbar (4, 14.), dem Matthäus und Markus zufolge, nachdem der Täufer, wahrſcheinlich übrigens in der Zwiſchenzeit, in das Gefängniß geſetzt war, in Galiläa auf. Beſonders aber indem Lukas 3, 23. die Taufe Jeſu (der wahrſcheinlichſten Auslegung zufolge) als ſein ἄρχεσθαι, ſeinen Amtsantritt, bezeichnet, und A. G. 1, 22. Jeſum von dem βάπτισμα Ἰωάννου an mit ſeinen Jüngern verkehren läßt, ſo hat er augenſcheinlich Jeſu Taufe durch Johannes und ſeinen öffentlichen Auftritt als Eines und daſſelbe und durch keine Zwiſchenzeit (außer jenen ſechs Wochen) getrennt ſich vorgeſtellt.

Wenn ſomit den beiden Annahmen, zu welchen wir, um für die bedeutende Wirkſamkeit des Täufers Raum zu gewinnen, geneigt ſein müſſen, daß Jeſus entweder ſpäter zu ſeiner Taufe ſich begeben, oder daß er noch längere Zeit, nachdem er getauft war, ſeinen öffentlichen Auftritt verzögert habe, die evangeliſche Darſtellung entſchieden in den Weg tritt: ſo ſind ſie uns hiedurch doch nur ſo lange verboten, bis wir nachzuweiſen

im Stande sind, was, auch ohne historische Gründe, die N. T.lichen Schriftsteller zu einer solchen Darstellung veranlassen konnte. Dieses Moment aber liegt nahe genug, und ist schon im Vorhergehenden angedeutet. War einmal, wie es in der ersten Christengemeinde geschah (A. G. 19, 4,), der Täufer nicht mehr als eine Erscheinung für sich, sondern als eine, nur zur Vorbereitung auf Christum dienende gefaßt: so verweilte die Vorstellung nicht mehr bei der Wirksamkeit des bloßen Vorläufers, sondern eilte zu derjenigen Erscheinung fort, welche er vorbereiten sollte. Noch offenbarer ist das Interesse, welches auch ohne geschichtlichen Grund die urchristliche Tradition dafür haben mußte, zwischen der Taufe Jesu und seinem öffentlichen Auftritt jede Zwischenzeit auszuschließen. Denn daß durch die Taufe Jesus sich an Johannes als Schüler angeschlossen und sofort noch längere Zeit in diesem Verhältnisse gelebt habe, dieß anzunehmen, widersprach dem religiösen Interesse der neuen Gemeinde, welches einen, nicht von Menschen, sondern von Gott belehrten Stifter derselben verlangte; weßwegen, auch wenn es sich wirklich auf jene Weise verhalten hätte, dennoch gewiß frühzeitig der Sache diese andre Wendung gegeben worden wäre, welcher zufolge die Taufe Jesu durch Johannes nicht seinen Eintritt in die johanneische Schule, sondern nur seine Einweihung zum selbstständigen Auftritt bezeichnete. So finden wir uns also durch die abweichende Darstellung unsrer Quellen unbehindert, dasjenige anzunehmen, wozu die Sache selbst uns drängt; daß nämlich der Täufer schon längere Zeit vor dem Auftritt Jesu gewirkt habe.

Dieses angenommen, so müßte, wenn wir nach Luc. 1, 26. und 3, 23. voraussetzen, daß Jesus, nur ein halbes Jahr jünger als Johannes, bei seinem Auftritt ungefähr im dreißigsten Jahre gestanden habe, Johannes noch in den Zwanzigen öffentlich aufgetreten sein. Gegen ein so frühzeitiges Auftreten eines Propheten ist nun zwar nach dem Obigen kein ausdrückliches jüdisches Gesetz; auch möchte ich nicht so bestimmt, wie

Clubius [16]), es unwahrſcheinlich finden, daß ein ſo junger Bußprediger hätte Eindruck machen, und namentlich für einen Propheten aus der alten Zeit, für einen Elias, gehalten werden können: ſondern nur auf das Allgemeine will ich mich berufen, daß es nach dem gewöhnlichen Lauf der Dinge natürlich iſt, den um ein Ziemliches früher zu öffentlicher Wirkſamkeit Hervorgetretenen auch als den um ſo viel Aelteren vorauszuſetzen, zumal, wenn Inhalt und Geiſt ſeiner Wirkſamkeit ſo ganz einem reiferen Alter entſprechen, wie die Bußpredigt des Johannes. Von dieſer Regel giebt es zwar nicht wenige Ausnahmen: aber zur Annahme einer ſolchen im gegenwärtigen Falle uns zu bewegen, iſt die Angabe Luc. 1, 26., daß Johannes nur um ſechs Monate älter geweſen als Jeſus, viel zu ſchwach, da ſie ganz nur im Intereſſe der Sagenpoeſie gemacht iſt, und daher gegen die mindeſte Unwahrſcheinlichkeit aufgegeben werden muß.

Das Reſultat unſrer Kritik der chronologiſchen Angabe Luc. 3, 1. 2. vergl. 23. und 1, 26. iſt alſo: Wenn Jeſus, wie dieß die Meinung des Lucas zu ſein ſcheint, im funfzehnten Jahre des Tiberius aufgetreten iſt: ſo fällt der Auftritt des Johannes nicht ebenfalls erſt in dieſes Jahr, ſondern früher; und wenn Jeſus in ſeinem dreißigſten Jahre aufgetreten iſt: ſo iſt der längere Zeit vor ihm aufgetretene Täufer ſchwerlich bloß um ſechs Monate älter zu denken.

§. 45.

Auftritt und Abſicht des Täufers. Sein perſönliches Verhältniß zu Jeſu.

Johannes, wie unſere Quellen andeuten, ein Naſiräer (Matth. 3, 4. 9, 14. 11, 18. Luc. 1, 15.), wie manche Theologen vermuthet haben [1]), auch mit Eſſenern im Zuſammenhang,

---

[16]) A. a. O.

[1]) Stäudlin, Geſchichte der Sittenlehre Jeſu, 1, S. 580. Paulus exeg. Handbuch 1, a, S. 136. Vgl. auch Creuzer, Symbolik, 4, S. 413 ff.

wurde nach der Angabe des Lukas (3, 2.) durch ein an ihn in der Wüste ergangenes ῥῆμα θεοῦ aufgefordert, öffentlich hervorzutreten. Da wir hier in keinem Falle mehr die eigne Erklärung des Täufers vor uns haben, so ist das Dilemma, wie es Paulus stellt, man könne nicht wissen, ob sich Johannes selbst ein äußeres oder inneres Factum als Aufforderung Gottes gedeutet, oder ob ein Anderer ihn so aufgerufen habe [2]), nicht vollständig, und es muß als dritte Möglichkeit hinzugesetzt werden, daß vielleicht seine Anhänger die Berufung ihres Lehrers durch jenen an die alten Propheten erinnernden Ausdruck verherrlicht haben.

Während es nach der Darstellung des Lukas scheint, als wäre nur der göttliche Ruf an den Täufer ἐν τῇ ἐρήμῳ ergangen, zum Behuf des Lehrens und Taufens aber habe er sich von da in die περίχωρος τοῦ Ἰορδάνου begeben (V. 3.): so macht Matthäus (3, 1 ff.) die jüdische Wüste selbst zum Schauplatze der Predigt und Taufe des Johannes, wie wenn der Jordan, in welchem er taufte, durch jene Wüste geflossen wäre. Nun floß dieser zwar nach Josephus vor seinem Einfall in das todte Meer allerdings durch πολλὴν ἐρημίαν [3]), was aber nicht die eigentliche Wüste Juda war, welche weiter südlich lag. [4]) Deßwegen hat man hier einen Fehler des ersten Evangelisten finden wollen, welcher, verführt durch die Beziehung der Weissagung: φωνὴ βοῶντος ἐν τῇ ἐρήμῳ, auf den, aus der ἔρημος τῆς Ἰουδαίας stammenden Johannes, auch seine Thätigkeit als Bußprediger und Täufer dorthin verlegt habe, deren Schauplatz doch das blühende Jordanthal gewesen sei. [5]) Sieht man indeß im Lukasevangelium weiter vorwärts: so verschwindet der Schein, als ließe dasselbe den Johannes nach erhaltenem

---

[2]) A. a. O. S. 347.

[3]) Bell. jud. 3, 10, 7.

[4]) S. Winer, bibl. Realwörterbuch, d. A. Wüste. Schneckenburger, über den Ursprung des ersten kanonischen Evangeliums, S. 39.

[5]) Schneckenburger, a. a. O. S. 38 f.

Ruf die Wüste verlassen, da unten, bei der Gesandtschaft des Täufers, auch Lukas Jesum in Bezug auf denselben fragen läßt: τί ἐξεληλύθατε εἰς τὴν ἔρημον θεάσασθαι; (7, 24.) Da nun die Jordanaue in der Nähe des todten Meeres, wohin die Wirksamkeit des Täufers zu setzen ist, den schmalen Uferrand ausgenommen, wirklich eine dürre Ebene war [6]): so bliebe nur das etwa ein dem Matthäus eigenthümlicher Irrthum, daß er diese Wüste als die ἔρημος τῆς Ἰουδαίας bezeichnet; wenn man nicht anders entweder annehmen will, Johannes habe sich, als er von der Bußpredigt zur Taufe schritt, aus der jüdischen Wüste an das Jordanufer hinaufgezogen [7]), oder, der öde Strich am Jordan sei als Fortsetzung der judäischen Wüste gleichfalls noch mit diesem Namen bezeichnet worden. [8])

Die Taufe des Johannes, schwerlich aus der, ohne Zweifel erst nachchristlichen, Proselytentaufe, [9]) eher in Analogie mit den religiösen Lustrationen, wie sie auch unter den Juden, vorzüglich bei den Essenern, eingeführt waren, entstanden, gründete sich, wie es scheint, hauptsächlich auf die bildlichen Aeußerungen mehrerer Propheten, die in der Folge eigentlich verstanden wurden, nach welchen Gott von dem israelitischen Volke, wenn es wieder zu Gnaden angenommen werden wolle, ein Baden und Abwaschen seiner Unreinigkeit verlangt, und es selbst mit Wasser zu reinigen verspricht (Jes. 1, 16. Ezech. 36, 25. vergl. Jerem. 2, 22.). Nimmt man dazu die jüdische Vorstellung, daß der Messias mit seinem Reiche nicht eher erscheinen werde, als wenn die Israeliten Buße thun, [10]) so

---

[6]) S. außer der angef. Stelle des Josephus, Winer, bibl. Realwörterbuch, 1, S. 708.

[7]) Winer, a. a. O. S. 691.

[8]) Paulus, a. a. O. S. 301.

[9]) S. die Schrift von Schneckenburger, über das Alter der jüdischen Proselytentaufe.

[10]) Sanhedr. f. 97, 2: R. Eliezer dixit: si Israëlitae poenitentiam agunt, tunc per Goëlem liberantur; sin vero, non liberantur. Bei Schöttgen, horae, 2, S. 780 ff.

sieht man, wie leicht die Combination gemacht werden konnte, daß also eine, die Besserung und Sündenvergebung symbolisch darstellende Abwaschung der Ankunft des Messias vorangehen müsse.

Ueber die Bedeutung der Taufe des Johannes stimmen die Berichte nicht ganz zusammen. Alle zwar kommen darin überein, daß die *μετάνοια* ein wesentliches Erforderniß bei derselben gewesen sei; denn auch was Josephus vom Täufer sagt, er habe die Juden ermahnt, *ἀρετὴν ἐπασκοῦντας, καὶ τῇ πρὸς ἀλλήλους δικαιοσύνῃ καὶ πρὸς τὸν θεὸν εὐσεβείᾳ χρωμένους βαπτισμῷ συνιέναι* [11]) ist doch, nur gräcisirt, das Nämliche. Nun aber verbinden Markus und Lukas mit der Bezeichnung der Johannistaufe als *βάπτισμα μετανοίας* den Zusatz: *εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν* (1, 4. 3, 3.); diesen hat Matthäus hier zwar nicht, doch bezeichnet auch er, wie Markus, diejenigen, welche sich taufen ließen, zugleich als *ἐξομολογούμενοι τὰς ἁμαρτίας αὐτῶν* (3, 6.); Josephus dagegen scheint geradezu zu widersprechen, wenn er als die Meinung des Täufers die angibt: *ἔτω γὰρ καὶ βάπτισιν ἀποδεκτὴν αὐτῷ (τῷ θεῷ) φανεῖσθαι, μὴ ἐπί τινων ἁμαρτάδων παραιτήσει χρωμένων, ἀλλ' ἐφ' ἁγνείᾳ τοῦ σώματος, ἅτε δὴ καὶ τῆς ψυχῆς δικαιοσύνῃ προεκκεκαθαρμένης.* [12]) Und hier könnte man nun das auffassen, daß das *εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν* nach A. G. 2, 38. u. a. St. eine gewöhnliche Bezeichnung der christlichen Taufe war, und daher vielleicht auch auf die johanneische unhistorisch übergetragen sein könnte; indessen, da doch schon in der angeführten Stelle aus Ezechiel die Abwaschung nicht bloß Besserung, sondern auch Sündenvergebung versinnlichte, so wird die Angabe der Evangelisten gegen Josephus festzuhalten sein, dessen Worte sich überdieß mit der N. T.lichen Angabe vereinigen lassen, wenn man sie so faßt, daß durch die Johannistaufe nicht die Reinigung von einzelnen, zudem noch bloß levitischen

---

[11]) Antiq. 18, 5, 2.
[12]) Ebendas.

Unreinigkeiten, ſondern des ganzen Menſchen, und dieſe Reinigung nicht unmittelbar und myſteriös durch das Waſſer, ſondern durch Vermittlung des ſittlichen Actes der Beſſerung habe bewirkt werden ſollen. [13])

Eine weitere Differenz findet in Bezug auf das Verhältniß ſtatt, in welches die verſchiedenen Nachrichten über Johannes ſeine Taufe zu der *βασιλεία τῶν οὐρανῶν* ſtellen. Nach Matthäus war der kurze Inhalt der Aufforderung, welche er mit der Taufe verband, der: *μετανοεῖτε· ἤγγικε γὰρ ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν* (3, 2.); nach Lukas ſpricht der Täufer anfänglich nur von *μετάνοια* und *ἄφεσις ἁμαρτιῶν*, aber von keinem Himmelreich, und erſt die Vermuthung des Volkes, er möchte vielleicht ſelbſt der Meſſias ſein, veranlaßt ihn, auf dieſen, als nach ihm kommenden hinzuweiſen (3, 15 ff.); bei Joſephus aber findet ſich von einer Beziehung der Thätigkeit des Täufers auf die meſſianiſche Idee gar nichts. Auch hier jedoch darf man aus der Abweichung der Berichte nicht ſchließen, der Täufer ſelbſt habe ſich in kein Verhältniß zum meſſianiſchen Reiche geſtellt, und erſt die chriſtliche Sage habe ihm dieß zugeſchrieben. Denn ſchon ſeine Taufe iſt, ſofern man die Ableitung aus der Proſelytentaufe von der Hand weist, nicht recht erklärlich, wenn man nicht an die oben erwähnte ſühnende Luſtration des Volkes denken darf, welche in der meſſianiſchen Zeit erwartet wurde; dann aber wird auch die Erſcheinung Jeſu begreiflicher, wenn ſchon Johannes die Idee des nahen Meſſiasreichs auf die Bahn gebracht hatte. Daß Joſephus die meſſianiſche Beziehung der Sache zurückſtellt, ſtimmt ganz mit ſeiner ſonſtigen Praxis überein, welche ſich namentlich aus der Rückſicht auf das Verhältniß ſeines Volks zu den Römern erklärt; überdieß liegt in dem Ausdruck: *βαπτισμῷ συνιέναι*, welchen er gebraucht, in dem *συνρέγεσθαι* der Leute, und der Furcht des Antipas vor einer durch

---

[13]) So Paulus, a. a. O. S. 314 und 361. Anm.

Johannes zu bewirkenden ἀπόϱασις, wovon er weiterhin ſpricht, ganz die Andeutung einer ſolchen religiös-politiſchen Vereinigung, wie ſie durch meſſianiſche Hoffnungen gebildet werden mochte. Wie der Täufer ſo beſtimmt erklären konnte, daß wirklich das Meſſiasreich nun vor der Thüre ſei, darüber könnte man ſich verwundern, und, nicht beruhigt durch die Verweiſung des Lukas auf eine göttliche Aufforderung und Offenbarung, der Vermuthung nachgeben, daß vielleicht der chriſtliche Referent aus dem ſpäteren Erfolg heraus, da ja nach Johannes wirklich derjenige auftrat, welchen er für den Meſſias hielt, der Rede des Täufers eine Beſtimmtheit gegeben habe, welche urſprünglich nicht in derſelben lag; indem dieſer nämlich, ganz adäquat der oben angeführten jüdiſchen Vorſtellung, nur geſagt haben könnte: μετανοεῖτε, ἵνα ἔλθῃ ἡ βασιλεία τῶν οὐϱανῶν, und erſt die ſpätere Darſtellung hätte ſtatt des ἵνα γὰϱ geſetzt. Doch dieſer Annahme bedarf es nicht; leicht konnte ja Johannes in den damaligen bewegten Zeiten Merkmale zu entdecken glauben, welche ihm die Nähe des meſſianiſchen Reichs zu verbürgen ſchienen: und wie nahe es ſei, das ließ er ja immer unbeſtimmt.

Den Eintritt der βασιλεία τῶν οὐϱανῶν knüpfte Johannes unſern Evangelien zufolge an ein meſſianiſches Individuum, welchem er, zum Unterſchiede von ſeiner Waſſertaufe, ein βαπτίζειν πνεύματι ἁγίῳ καὶ πυϱί zuſchrieb (Matth. 3, 11. parallel.), da ja die Ausgießung des heiligen Geiſtes für einen Hauptzug der meſſianiſchen Zeiten galt (Joel 3, 1 — 5. A. G. 2, 16 ff.); von welchem er ferner eine, mit dem Worfeln des Getreides vergleichbare Sichtung des Volks erwartete, was auch die Propheten, wenn gleich unter andern Bildern, für die meſſianiſche Zeit vorher geſagt hatten (Malach. 3, 2. 3. Zachar. 13, 9.). Hier ſtellen nun die Synoptiker die Sache ſo, als ob der Täufer unter dieſem meſſianiſchen Individuum beſtimmt ſchon Jeſum von Nazaret verſtanden hätte. Nach Lukas waren ja die Mütter der beiden Männer verwandt und von dem künftigen Verhältniß ihrer Söhne unterrichtet; ſchon

in Mutterleibe hatte sich der Täufer Jesu entgegenbewegt, und es ist daher, wie hier die Sache eingeleitet ist, vorauszusetzen, daß beide schon frühzeitig sich in ihrem durch himmlische Mittheilung vorherbestimmten Verhältniß kennen gelernt und anerkannt haben. Matthäus zwar berichtet über solche Familienverbindungen zwischen Johannes und Jesus nichts; doch legt er, wie sich Jesus taufen lassen will, dem Johannes Ausdrücke in den Mund, welche eine frühere Bekanntschaft beider vorauszusetzen scheinen. Denn sein Befremden äußern, daß Jesus zu ihm komme, da doch er vielmehr nöthig hätte, von ihm getauft zu werden, dieß konnte Johannes nicht, wenn ihm Jesus nicht entweder früher schon bekannt gewesen, oder im Augenblick durch eine Offenbarung bekannt gemacht worden war: wovon das Letztere durch nichts angedeutet ist; das sichtbare Zeichen der Messianität Jesu wenigstens erfolgt erst nachher. Stimmen so das erste und dritte Evangelium (das zweite behandelt die Sache zu epitomirend, als daß seine Ansicht in dieser Beziehung klar werden könnte) darin überein, daß Johannes und Jesus einander schon vor der Taufe nicht fremd gewesen: so behauptet im vierten der Täufer ausdrücklich, Jesum vor der himmlischen Erscheinung, welche den Synoptikern zufolge bei seiner Taufe sich ereignete, nicht gekannt zu haben (1, 31. 33.). Einfach die Sache angesehen, erscheint dieß als ein Widerspruch, und weil die frühere Bekanntschaft beider Männer bei Lukas als der objective Thatbestand, und bei Matthäus als unwillkürliches Eingeständniß des überraschten Johannes; das frühere Nichtgekanntsein dagegen im vierten Evangelium als subjective, und zwar wohlbedachte, Versicherung des Täufers erscheint: so lag es nahe, mit dem Wolfenbüttler Fragmentisten den Widerspruch auf Rechnung des Johannes und Jesu in der Art zu schreiben, daß sie in der That zwar sich längst gekannt und verabredet gehabt, vor den Leuten aber, um einander desto besser in die Hände zu arbeiten, sich das Ansehen gegeben haben, als wären sie einander bisher fremd gewesen, und legten nun

ganz unbefangen der eine von des andern Trefflichkeit Zeugniß ab. [14])

Da man diesen Widerspruch nicht als absichtliche Verstellung auf Johannes und mittelbar auch auf Jesus liegen lassen wollte, versuchte man auf exegetischem Wege das Vorhandensein desselben zu läugnen. Das κἀγὼ οὐκ ἤδειν αὐτὸν soll nicht heißen: die Person, sondern die Messianität Jesu war mir unbekannt. [15]) Allerdings, sofern dasjenige, was dem Johannes sofort durch das himmlische Zeichen bekannt gemacht wird, die Messianität Jesu ist (Joh. 1, 33 f.): so kann er unter dem, was ihm bis dahin unbekannt gewesen, nichts Andres als eben diese verstanden haben, wodurch eine vorangegangene persönliche Bekanntschaft nicht nothwendig ausgeschlossen würde. Es fragt sich jedoch, ob bei der Art, wie, den Bericht des Matthäus und Lukas vorausgesetzt, Johannes Jesum gekannt haben müßte, die Bekanntschaft mit seiner Messianität von der mit seiner Person auf solche Weise getrennt werden kann? Soll nämlich Johannes Jesum persönlich gekannt haben auf die Weise, wie uns Lukas die Familienverhältnisse zwischen beiden angibt: so ist unmöglich, daß er nicht auch frühe genug davon Kunde bekommen haben sollte, wie feierlich Jesus schon vor und bei seiner Geburt als Messias angekündigt worden war; er hätte also später nicht sagen können, er habe davon nichts gewußt, bis er ein himmlisches Zeichen bekommen habe, sondern er hätte sich so ausdrücken müssen, er habe der Erzählung von den früheren Zeichen, deren eines ja an ihm selbst vorgegangen war, nicht geglaubt. [16]) Kann man daher nicht

---

[14]) Fragment von dem Zwecke Jesu und seiner Jünger, herausgegeben von Lessing, S. 133 ff.

[15]) So Semler in der Beantwortung des angeführten Fragments z. d. St.; ebenso die meisten Neueren: Planck, Geschichte des Christenthums in der Periode seiner Einführung, 1, K. 7; Winer, bibl. Realwörterbuch, 1, S. 691.

[16]) Man urtheile selbst, ob es nicht gekünstelt ist, was Neander sagt: „Wenn der Täufer auch nach dem, was er von jenen Umständen bei

umhin, anzuerkennen, daß durch den beſprochenen Ausdruck im vierten Evangelium dem Täufer nicht allein die frühere Kenntniß von Jeſu Meſſianität, ſondern auch die perſönliche Bekanntſchaft mit ihm abgeſprochen werde: ſo ſucht man hiemit doch das erſte Kapitel des Lukas durch Berufung auf die weite Entfernung der Wohnorte beider Familien zu vereinigen, welche dieſelben verhindert habe, in weitere Berührung zu kommen. [17]) Allein, war der Maria als Verlobten der Weg von Nazaret in das jüdiſche Gebirge nicht zu weit geweſen: wie ſollte den beiden Söhnen, als ſie zu Jünglingen heranreiften, die Entfernung zu groß geweſen ſein? Welche ſträfliche Gleichgültigkeit der beiden Familien gegen die empfangenen höheren Mittheilungen wird hiebei vorausgeſetzt, und endlich welchen Zweck ſollen die letzteren gehabt haben, wenn ihnen in Bezug auf das Verhältniß der beiden Söhne gar nicht nachgelebt wurde? [18])

Wollte man indeß auch zugeben, daß das vierte Evangelium nichts weiter, als die Bekanntſchaft des Täufers mit Jeſu Meſſianität ausſchließe, das dritte aber nichts weiter, als die Bekanntſchaft deſſelben mit ſeiner Perſon vorausſetze: ſo iſt damit der Widerſpruch der beiden Evangelien doch nicht gelöst. Denn bei Matthäus ſpricht Johannes, als er Jeſum taufen ſoll, ſo, als ob ihm dieſer nicht bloß überhaupt von Perſon, ſondern beſtimmt als der Meſſias bereits bekannt wäre. Wenn er ihn nämlich nicht taufen will, indem er ſagt: *ἐγὼ χρείαν ἔχω ὑπὸ σοῦ βαπτισθῆναι, καὶ σὺ ἔρχῃ πρός με*; (3, 14.) ſo hat man dieß zwar im Sinne der Harmoniſtik ſo zu

der Geburt Jeſu vernommen, ſchon hätte erwarten können (nothwendig wiſſen mußte!), daß er der Meſſias ſei: ſo galt ihm doch weit mehr als jedes andere fremde das ihm ſelbſt gewordene göttliche Zeugniß in ſeinem Innern, und gegen das, was er nun im göttlichen Lichte erkannte, erſchien ihm alles Frühere als ein Nichtwiſſen" (S. 68).

17) Lücke, Commentar zum Evang. Johannis 1, S. 362.

18) In der Verzweiflung gibt Oſiander die Antwort, jene göttlichen Mittheilungen ſelbſt mögen wohl Winke enthalten haben, die beiden Knaben — getrennt zu halten! (S. 127).

erklären gesucht, daß Johannes hiedurch nur die höhere Vortrefflichkeit Jesu, nicht aber seine Messianität habe aussprechen wollen. [19]) Allein das Recht, die zum messianischen Reiche vorbereitende Lustration vorzunehmen, konnte nicht durch hohe Vortrefflichkeit überhaupt ertheilt werden, sondern es gehörte ein besonderer Beruf dazu, wie ihn auch Johannes erhalten hatte, und wie er nach jüdischer Vorstellung nur an einen Propheten, oder den Messias und dessen Vorläufer ergehen konnte (Joh. 1, 19 ff.). Schrieb also Johannes Jesu die Befugniß zu taufen zu, so muß er ihn nicht bloß für vortrefflich überhaupt, sondern bestimmt für einen Propheten gehalten haben, und zwar, da er ihn für würdig hielt, ihn selber zu taufen, für einen höheren als sich selbst: was, da er sich als den Vorläufer des Messias gefaßt hatte, nur der Messias selbst sein konnte. Dazu kommt, daß Matthäus so eben (3, 11.) eine Rede des Täufers mitgetheilt hatte, in welcher dieser dem nach ihm kommenden Messias eine Taufe zuschreibt, welche kräftiger als die seinige sein werde: wie könnten wir also seine darauf folgende Aeußerung gegen Jesum anders verstehen, als so: was soll dir meine Wassertaufe, o Messias? weit eher wäre mir deine Geistestaufe noth! [20])

Läßt sich somit der Widerspruch nicht wegräumen, so muß man ihn, wenn er nicht den betheiligten Personen als absichtliche Täuschung zur Last fallen soll, auf die Referenten überwälzen, was um so ungehinderter geschehen kann, je anschaulicher sich machen läßt, wie einer von ihnen oder beide zu einer unrichtigen Darstellung gekommen sind. Nun steht bei Matthäus seiner Uebereinstimmung mit Johannes in dem bezeichneten Punkte nur die Stellung der Rede des Täufers entgegen, durch welche er Jesum von seiner Taufe zurückhalten will: nur weil jener, ehe irgend etwas Außerordentliches erfolgt ist, so spricht, scheint eine vorangegangene Kenntniß Jesu

---

[19]) Heß, Geschichte Jesu, 1, S. 117 f. Paulus, a. a. O. S. 366.
[20]) Vergl. die Ausführung des Fragmentisten a. a. O.

in seiner Messianität vorausgesetzt zu werden. Wirklich stellt nun das Hebräerevangelium bei Epiphanius die Bitte des Johannes, daß Jesus vielmehr ihn taufen möchte, als Folge der himmlischen Erscheinung dar [21]), und diese Darstellung hat man neuerlich für die ursprüngliche angesehen, welche der Verfasser unsres ersten Evangeliums abgekürzt haben soll, indem er zugleich, um die Sache effectvoller zu machen, schon bei dem ersten Nahen Jesu den Täufer sich weigern und jenen Ausspruch thun lasse. [22]) Allein, daß wir an der Relation des Hebräerevangeliums nicht die ursprüngliche Form dieser Erzählung besitzen, konnte schon die äußerst schleppende Wiederholung der Himmelsstimme sammt dem Auseinandergezogenen der ganzen Darstellung zeigen. Vielmehr ist sie ein sehr abgeleiteter Bericht, und die Stellung der Weigerung des Johannes nach der Erscheinung und Stimme zwar keineswegs zu dem Ende vorgenommen, um den Widerspruch gegen das vierte Evangelium zu vermeiden, welches in dem Kreise jener ebionitischen Christen nicht als anerkannt vorausgesetzt werden darf, sondern in eben der Absicht, welche man irrig, bei der angeblich umgekehrten Aenderung, dem Matthäus zuschreibt, nämlich, die Scene effectvoller zu machen. Eine simple Weigerung von Seiten des Täufers schien zu matt; es mußte wenigstens ein Fußfall (παραπεσών) vor dem Messias stattgefunden haben: dieser konnte aber nicht besser motivirt werden, als durch die himmlische Erscheinung, welche somit vorangestellt werden mußte. Auf diese Weise zeigt sich also nicht, wie Matthäus zu seinem

---

21) Haeres. 30, 13: *Καὶ ὡς ἀνῆλθεν ἀπὸ τῆ ὕδατος, ἠνοίγησαν οἱ οὐρανοὶ, καὶ εἶδε τὸ πνεῦμα τῆ θεῆ τὸ ἅγιον ἐν εἴδει περιστερᾶς κ. τ. λ. καὶ φωνὴ ἐγένετο κ. τ. λ. καὶ εὐθὺς περιέλαμψε τὸν τόπον φῶς μέγα· ὃν ἰδών, φησιν, ὁ Ἰωάννης λέγει αὐτῷ· σὺ τίς εἰ, Κύριε; καὶ πάλιν φωνὴ κ. τ. λ. καὶ τότε, φησὶν, ὁ Ἰωάννης παραπεσών αὐτῷ ἔλεγε· δέομαί σου Κύριε, σύ με βάπτισον.*

22) Schneckenburger, über den Ursprung des ersten kanonischen Evangeliums, S. 121 f.; Lücke, Comm. z. Ev. Joh. 1, S. 361. Vgl. Usteri, über den Täufer Johannes u. s. w. Studien 2, 3. S. 446.

Widerſpruch gegen Johannes gekommen iſt, ſo wie ohnehin für die Darſtellung des Lukas dieſe Ableitung nicht ausreicht.

Alles erklärt ſich ungezwungen, wenn man nur bedenkt, daß das wichtige Verhältniß zwiſchen Johannes und Jeſus als ein von jeher beſtandenes erſcheinen mußte vermöge der Eigenthümlichkeit populärer Vorſtellungsweiſe, das Weſentliche ſich als von jeher Geweſenes zu denken. Wie demgemäß die Seele, ſobald ſie als weſenhaft anerkannt iſt, auch klarer oder dunkler als präexiſtirende gedacht wird: ſo hat auch jedes folgenreiche Verhältniß in populärer Denkweiſe eine ſolche Präexiſtenz. So muß nun der Täufer, welcher ſpäter in eine ſo bedeutungsvolle Beziehung zu Jeſus trat, dieſen von jeher gekannt haben, wie es in ſolcher Unbeſtimmtheit bei Matthäus dargeſtellt iſt; oder, wie es Lukas genauer zeichnet, ſchon ihre Mütter kannten ſich, und noch in Mutterleibe wurden beide zuſammengeführt. Dieß Alles fehlt bei Johannes, welcher den Täufer vielmehr die entgegengeſetzte Verſicherung geben läßt, aber nur, weil bei ihm ein anderes Intereſſe das ſo eben bezeichnete überwog. Je weniger nämlich der Täufer Jeſum ſchon vorher gekannt hatte, den er nachher ſo hoch erhob, deſto mehr fiel alles Gewicht auf die wunderbare Scene, welche ihn auf Jeſum hinwies, deſto mehr erſchien ſein ganzes Verhältniß zu ihm nicht als ein natürlich entſtandenes, ſondern als ein unmittelbar von Gott gewirktes.

§. 46.

War Jeſus von Johannes als Meſſias anerkannt? und in welchem Sinne?

Mit der bisher beſprochenen Frage, ob Jeſus dem Johannes ſchon vor der Taufe bekannt geweſen ſei, hängt die andere zuſammen, was überhaupt der Täufer von Jeſu und ſeiner Meſſianität gehalten habe? — Nach ſämmtlichen evangeliſchen Berichten erklärt Johannes vor Jeſu Ankunft bei ihm aufs Beſtimmteſte, daß demnächſt Einer kommen werde, zu welchem

er in untergeordnetem Verhältnisse stehe; durch die Scene bei der Taufe Jesu war ihm Jesus unverkennbar als derjenige bezeichnet worden, als dessen Vorläufer er gekommen war; daß er diesem Zeichen Glauben geschenkt habe, müssen wir nach Markus und Lukas voraussetzen; nach dem vierten Evangelium bezeugt er es ausdrücklich (1, 34.), und thut überdieß Aussprüche, welche die tiefste Einsicht in Jesu höhere Natur und Bestimmung beurkunden (1, 29 ff. 36. 3, 27 ff.); nach dem ersten war er bereits vor der Taufe Jesu davon überzeugt. Dagegen berichten nun aber Matthäus (11, 2 ff.) und Lukas (7, 18 ff.), daß späterhin der Täufer auf die Kunde von der Wirksamkeit Jesu einige seiner Schüler an ihn abgeordnet habe, mit der Anfrage, ob er der verheißene Messias sei, oder ob man eines andern warten müsse?

Dem ersten Eindrucke nach scheint diese Frage eine Ungewißheit des Täufers auszudrücken, ob Jesus wirklich der Messias sei; und so ist sie schon frühzeitig verstanden worden. [1]) Aber ein solcher Zweifel steht mit allen übrigen Umständen, welche uns die Evangelien melden, im vollkommensten Widerspruche. Mit Recht findet man es psychologisch undenkbar, daß derjenige, welcher, durch das Zeichen bei Jesu Taufe, das er für eine göttliche Erklärung hielt, überzeugt oder bestärkt, seitdem so bestimmt über den messianischen Beruf und die höhere Natur Jesu sich ausgesprochen hatte, auf einmal sollte in seiner Ueberzeugung wankend geworden sein: er müßte denn einem vom Wind hin- und hergewehten Rohre geglichen haben, was Jesus eben hier rühmend von dem Täufer in Abrede stellt (Matth. 11, 7.); man sucht vergeblich nach einem Anlaß in dem Benehmen oder dem damaligen Schicksale Jesu: denn eben auf die Nachricht von den ἔργα τοῦ Χριστοῦ, welche nach

[1]) z. B. Tertull. adv. Marcion. 4, 18. Vergl. das Genauere über die verschiedenen Deutungen der Stelle bei Bengel, historisch-exegetische Bemerkungen über Matth. 11, 2—19; in seinem Archiv, 1, 3, S. 754 ff.

Lukas Wunderthaten waren, die doch am wenigsten Zweifel in ihm erst erwecken konnten, sandte er jene Botschaft ab; endlich wäre es zu verwundern, wie Jesus später (Joh. 5, 33 ff.) so zuversichtlich auf des Täufers Zeugniß von ihm sich berufen mochte, wenn man doch wußte, daß Johannes am Ende selbst an seiner Messianität irre geworden war. [2])

Man hat deßwegen den Versuch gemacht, der Sache die Wendung zu geben, daß Johannes nicht für sich selbst, um seine eigene schwankende Ueberzeugung zu befestigen, habe fragen lassen; sondern für seine Jünger, um deren Zweifel niederzuschlagen, von welchen er selber unberührt gewesen sei. [3]) Damit erledigen sich allerdings die erwähnten Schwierigkeiten; namentlich scheint klar zu werden, wie der Täufer gerade auf die Nachricht von Jesu Wundern hin jene Sendung habe veranstalten können: indem er nämlich hoffte, seine Jünger, welche seinen Worten über Jesum nicht glaubten, werden durch die Anschauung von dessen außerordentlichen Thaten sich überzeugen, daß er Recht habe, sie auf ihn als den Messias hinzuweisen. Allein wie konnte Johannes hoffen, daß seine Abgesandten Jesum zufällig im Wunderthun begriffen antreffen würden? Auch trafen sie ihn nicht so, nach Matthäus; sondern Jesus berief sich nach V. 4. f. nur auf das, was sie von ihm oft sehen, und wovon sie überall in seiner Nähe hören könnten: und nur die augenscheinlich secundäre Erzählung des Lukas [4]) mißversteht die Worte Jesu dahin, als hätte er sie nicht gebrauchen können, wenn die Johannisjünger ihn nicht mitten im Wunderthun angetroffen hätten. Und dann, wenn es die

---

[2]) S. Paulus, Kuinöl z. d. St.; Bengel, a. a. O. S. 763 ff.

[3]) So z. B. Calvin, Comm. in harm. ex Matth., Marc. et Luc. z. d. St. P. 1, S. 258, ed. Tholuck.

[4]) So nennen wir, mit Schleiermacher (über den Lukas, S. 106 f.), die Erzählung des dritten Evangeliums, 1) wegen der müßigen Wiederholung der Worte des Täufers V. 20; 2) wegen des Mißverstandes V. 18 u. 21, von welchem bald weiter die Rede sein wird, und dergleichen sich auch V. 29. 30. einer zu verrathen scheint.

Abſicht des Täufers war, ſeine Jünger durch den Anblick der Thaten Jeſu zu überführen, durfte er ihnen keine Frage an Jeſum aufgeben, mit welcher es nur auf Worte, auf eine authentiſche Erklärung Jeſu, abgeſehen ſchien. Denn durch eine Erklärung desjenigen, an deſſen Meſſianität ſie eben zweifelten, konnte er ſeine Schüler nicht zu überzeugen hoffen, welche durch ſeine eignen Erklärungen, die ihnen ſonſt Alles galten, nicht überzeugt worden waren. Ueberhaupt wäre es ein ſeltſames Benehmen vom Täufer geweſen, fremden Zweifeln ſeine eigenen Worte zu leihen, und dadurch, wie Schleiermacher mit Recht bemerkt, ſein früheres wiederholtes Zeugniß für Jeſum zu compromittiren. Wie denn auch Jeſus die von den Boten ihm vorgetragene Frage als von Johannes ſelber ausgegangen faßt (ἀπαγγείλατε Ἰωάννῃ, Matth. 11, 4.), und ſich über deſſen Ungewißheit indirect durch Seligpreiſung derer, die keinen Anſtoß an ihm nehmen, beſchwert (V. 6.) [5]).

Bleibt es ſomit dabei, daß Johannes nicht bloß für ſeine Schüler, ſondern für ſich ſelbſt hat fragen laſſen; und kann man ihm doch auch nicht nach der früheren Entſchiedenheit jetzt auf Einmal Zweifel an der Meſſianität Jeſu zuſchreiben: ſo bleibt nichts übrig, als, ſtatt dieſer negativen die poſitive Seite an ſeiner Frage hervorzukehren, und das Skeptiſche in ihr als bloße Einkleidung des Protreptiſchen aufzufaſſen. [6]) Dem Täufer wurde, nach dieſer Erklärung, in ſeinem Gefängniß die Zeit zu lang, welche Jeſus vergehen ließ, ohne öffentlich als Meſſias aufzutreten; daher läßt er ihn fragen, wie lange er noch auf ſich warten laſſen, wie lange noch zaudern wolle, durch die Erklärung, daß er der Meſſias ſei, den beſſern Theil des Volkes für ſich zu gewinnen, und dann einen Hauptſchlag

---

[5]) Vergl. Calvin z. d. St. und Bengel, a. a. O. S. 753 ff.

[6]) So die meiſten jetzigen Erklärer: Paulus und Kuinöl z. d. St. Bengel, in der angef. Abh.; Haſe, Leben Jeſu, §. 88; Theile, z. Biogr. J., §. 22. Selbſt Fritzſche, Comm. in Matth. S. 397., findet dieß aliquanto verosimilius, und bleibt dabei ſtehen.

gegen die Feinde seiner Sache zu führen, der vielleicht auch ihn, den Johannes, aus seiner Haft befreien könnte? Allein wenn der Täufer von Jesu, eben weil er ihn für den Messias hielt, seine, vielleicht wunderbare, Rettung aus dem Kerker hoffte und sich erbitten wollte: so konnte er unmöglich eine Bitte, die gerade aus seinem Glauben an die Messianität Jesu hervorging, in einen Zweifel an derselben einkleiden. Die Frage aber in unserm evangelischen Texte enthält lauter Zweifel, und die Aufforderung wird immer erst hineingetragen. Wie sehr man dabei den Worten Gewalt anthun muß, erhellt am besten aus der Umdeutung, welche Schleiermacher im Sinne dieser Erklärung mit denselben vornimmt. Die unentschiedene Frage: σὺ εἶ ὁ ἐρχόμενος; verwandelt er in die entschiedene Voraussetzung: du bist doch der da kommen soll; die andere, noch bedenklichere aber: ἢ ἕτερον προσδοκῶμεν; macht er vollends ganz unkenntlich, indem er sie so wendet: worauf sollen wir (da du ohnehin so große Dinge thust) noch warten, und soll nicht gleich Johannes mit seiner ganzen Auctorität Allen, die sich von ihm haben taufen lassen, durch uns befehlen, dir als Messias zu gehorchen, und deiner Winke gewärtig zu sein? Doch wollte man auch mit Neander diese Umdeutung dadurch ermöglichen, daß man auf die treue Ueberlieferung der Worte Jesu hier verzichtete: so will sich auch die bloße Aufforderung mit des Täufers früher ausgesprochener Vorstellung von Jesu nicht reimen. Schon formell nämlich: wenn Johannes an der Messianität und höheren Natur Jesu nicht zweifelte, so konnte er auch daran nicht zweifeln, daß Jesus am besten die rechte Zeit und Art des messianischen Auftritts wissen werde; hauptsächlich aber materiell, konnte der Täufer an dem, was man das Zaudern Jesu mit dem Auftritt als Messias nennt, keinen Anstoß nehmen, oder ihn zu rascherem Handeln auffordern wollen, wenn er noch seine frühere Ansicht von Jesu Bestimmung hatte. Denn wenn er ihn noch wie ehmals (Joh. 1, 29.) als ὁ ἀμνὸς τοῦ θεοῦ, ὁ αἴρων τὴν ἁμαρτίαν τοῦ κόσμου, mithin als leidenden Messias, auffaßte:

so konnte ihm kein Gedanke an einen Schlag, den Jesus gegen seine Feinde führen sollte, überhaupt an ein gewaltsames, auf äußeren Sieg berechnetes Verfahren, kommen; sondern der stille Weg, den Jesus ging, mußte ihm eben als der rechte, seiner Lammsbestimmung angemessene, erscheinen. Auch so daher, wenn die Frage des Johannes eine bloße Aufforderung enthielte, hätte der Täufer durch dieselbe seinen früheren Ansichten widersprochen.

Ist es also mit allen diesen Ausflüchten nichts: so kehrt uns die ursprüngliche Auslegung zurück, die Frage als den Ausdruck einer in dem Täufer selbst entstandenen Ungewißheit über Jesu messianische Würde aufzufassen; wie auch Neander als das Natürlichste anerkennt. [7]) Wenn er nun aber den vorübergehenden Abfall des Täufers von seinen früheren glaubensstarken Zeugnissen daraus zu erklären sucht, daß in seinem dunkeln Kerker den Mann Gottes eine finstere Stunde des Zweifels überfallen habe; und wenn er dafür sich auf das Beispiel von Männern beruft, welche, um des christlichen Glaubens oder anderer Ueberzeugungen willen verfolgt, nachdem sie lange ohne Todesfurcht für die Wahrheit gezeugt hatten, doch endlich im Kerker der menschlichen Schwäche unterlagen und zum Widerrufe sich fortreißen ließen: so findet hier, genau betrachtet, gar keine Aehnlichkeit statt. Verfolgte Christen der ersten Jahrhunderte, später ein Berengar, Galilei, wurden eben denjenigen Ueberzeugungen untreu, um derentwillen sie eingekerkert waren, und durch deren Verläugnung sie sich zu retten hofften: der Täufer, um mit ihnen verglichen werden zu können, müßte seine Rüge gegen Herodes zurückgenommen haben, nicht seine Zeugnisse von Christo wankend gemacht, die mit seiner Verhaftung in keinem Bezuge standen. Doch, wie dem auch sei, hier jedenfalls verhält es sich so, daß den Zweifeln gar keine Gewißheit vorangegangen sein kann. Es

---

[7]) L. J. Chr., S. 86 ff.; Olshausen, z. d. St.

ist bereits der Schwierigkeit erwähnt, welche die Angabe des Matthäus verursacht, Johannes habe die zwei Jünger abgesandt ἀκούσας τὰ ἔργα τοῦ Χριστοῦ, oder nach Lukas, weil seine Schüler ihm ἀπήγγειλαν περὶ πάντων τούτων — es war aber im unmittelbar Vorhergehenden eine Todtenerweckung und eine Krankenheilung erzählt. Früher also zwar, ehe noch Jesus etwas Messianisches gethan hatte, soll Johannes von seiner Messianität überzeugt gewesen sein: nun aber Jesus anfing, durch Wunder, wie man sie vom Messias erwartete, sich als solchen zu legitimiren, sollen ihn Zweifel angewandelt haben? [9]) Dieß ist so gegen alle psychologische Möglichkeit, daß mich wundert, wie nicht Dr. Paulus oder ein andrer Erklärer, welcher in der Psychologie stark ist, und in der Wortkritik nicht unbeherzt, schon auf die Vermuthung gekommen ist, es sei vielleicht bei Matthäus V. 2. eine Negation ausgefallen, und sollte eigentlich heißen: ὁ δὲ Ἰωάννης οὐκ ἀκούσας ἐν τῷ δεσμωτηρίῳ τὰ ἔργα τοῦ Χριστοῦ κ. τ. λ. Dann wäre auf Einmal Alles eher zu begreifen: Johannes war zwar früher von der Messianität Jesu überzeugt gewesen, nun aber in seinem Gefängnisse kam ihm von Jesu Thaten nichts mehr zu Ohren, und indem er ihn unthätig glaubte, stiegen ihm Zweifel auf. Gewiß, hatte Johannes vorher Jesum für den Messias gehalten, so konnte nur etwa die Unkunde von dessen Wunderwerken ihm zu Zweifeln Veranlassung geben: da es aber gerade die Kunde von diesen Thaten war, welche ihn ungewiß machte, so kann er nicht vorher schon von Jesu Messianität überzeugt gewesen sein.

Wie konnte er aber über Jesu Messianität jetzt ungewiß werden, wenn er sie nicht früher angenommen hatte? Freilich nicht so, daß er zu argwöhnen anfing, Jesus möchte wohl der Messias nicht sein; wohl aber so, daß er zu vermuthen begann, der Mann von solchen Thaten möchte vielleicht der Messias

---

[9]) Auch Bengel ist diese Schwierigkeit aufgefallen, a. a. O. S. 769 f.

sein. Nicht also von einer verschwindenden Gewißheit ist hier die Rede, sondern von einer werdenden: und dadurch wird mit Einem Male Alles klar und hell in den besprochenen Stellen. Johannes wußte früher von Jesu nichts, als daß er seine Taufe angenommen hatte, wie viele andere, und vielleicht einige Zeit im Kreise seiner Schüler gewandelt; erst nach des Täufers Gefangennehmung that sich Jesus als Lehrer und Wunderthäter hervor. Das hörte Johannes, und nun entstand in ihm, wie er ja die Nähe des Messiasreichs verkündigt hatte, die hoffnungsvolle Vermuthung, ob nicht vielleicht dieser Jesus es sein möchte, durch welchen sich die Idee des Himmelreichs verwirklichen solle. [10]) So aufgefaßt, schließt diese Sendung des Täufers seine früheren Zeugnisse für Jesum geradezu aus: hat er früher so gesprochen, so kann er später nicht so haben fragen lassen, und wenn dieses, dann jenes nicht. Daher für uns die Aufgabe, die beiden widersprechenden Angaben zu vergleichen, um zu sehen, welche mehr als die andre die Spuren der Wahrheit oder Unwahrheit an sich trägt.

Die bestimmtesten Ausdrücke der früheren Ueberzeugung des Täufers von Jesu Messianität finden sich im vierten Evangelium, und wir müssen hiebei zwei Fragen unterscheiden, einmal, ob es denkbar sei, daß Johannes überhaupt einen solchen Begriff vom Messias gehabt, und zweitens, ob es wahrscheinlich sei, daß er denselben in der Person Jesu verwirklicht geglaubt habe.

Was das Erstere betrifft, so hat der Messiasbegriff des Täufers nach dem vierten Evangelium die Merkmale des

---

[10]) Die evangelischen Berichterstatter freilich, nach dem, was sie vorher von dem Verhältniß des Täufers zu Jesu erzählt hatten, mußten die Frage als Zweifel fassen, wodurch vielleicht V. 6. (bei Matth., 23. bei Luk.) in diesen Zusammenhang kam. Wäre er ächt, so würde sich eine andere Vermuthung eröffnen: daß nämlich im vorhergehenden V. Jesus von geistigen Wunderthaten rede; dann wäre der Täufer an dem Mangel leiblicher irre geworden, und das ἀκούσας τὰ ἔργα τ. X. gehörte dem Mißverstande jener Aeußerung Jesu von Seiten der Erzähler an.

sühnenden Leidens und einer vorweltlichen, himmlischen Existenz. Zwar hat man versucht, die Ausdrücke, mit welchen er 1, 29 und 36. seine Schüler auf Jesum hinweist, so zu deuten, daß der Begriff eines versühnenden Leidens wegfiele, Jesus mit einem Lamme nur seiner Sanftmuth und Duldsamkeit wegen verglichen, αἴρειν τὴν ἁμαρτίαν τοῦ κόσμου entweder von einem geduldigen Ertragen der Bosheit der Welt, oder von einem Versuche, die Sünde der Welt bessernd hinwegzuräumen, verstanden, und in dem Ausspruch des Täufers der Sinn gefunden würde, wie rührend es sei, daß dieser sanfte und weiche Jesus sich einem so harten und schweren Geschäfte unterzogen habe. [11]) Allein die besten Exegeten haben gezeigt, daß, wenn zwar αἴρειν für sich in der bezeichneten Weise gefaßt werden könnte, doch ἀμνὸς, nicht bloß mit dem Artikel, sondern überdieß noch mit dem Beisatze: τοῦ Θεοῦ, nicht ein Lamm überhaupt, sondern ein bestimmtes heiliges Lamm bezeichnen muß, wobei dann, wenn es der wahrscheinlichsten Erklärung zufolge auf das Lamm Jes. 53, 7. sich bezieht, auch das αἴρειν τὴν ἁμαρτίαν nur aus demjenigen erklärt werden kann, was dort von dem mit einem Lamm verglichenen Knecht Gottes gesagt ist, daß er τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν φέρει, καὶ περὶ ἡμῶν ὀδυνᾶται (V. 4, LXX); wonach es also ein stellvertretendes Leiden bezeichnen müßte. [12]) Daß nun der Täufer diese Prophetenstelle auf den Messias bezogen, diesen mithin als einen leidenden sich gedacht habe, dieß eben hat man neuerlich mehr als zweifelhaft gefunden. [13]) Denn der gangbaren Meinung wenigstens war eine solche Ansicht vom Messias so fremd, daß die

---

[11]) Gabler, meletem. in loc. Joh. 1, 29, in s. Opusc. acad. S. 514 ff. Paulus, Leben Jesu, 2, a, die Uebersetzung d. St., und Comm. zum Ev. Joh. z. d. St.

[12]) de Wette, de morte Christi expiatoria, in s. Opusc. theol. S. 77 ff. Lücke, Comm. zum Ev. Joh. 1, S. 347 ff. Winer, bibl. Realwörterb. 1, S. 693, Anm.

[13]) Gabler und Paulus a. d. a. OO. Auch de Wette a. a. O. S. 75 ff. 80 ff.

Jünger Jesu während der ganzen Zeit ihres Umgangs mit ihm sich in dieselbe nicht finden konnten, und nach seinem wirklich erfolgten Tode völlig an ihm, als Messias, irre wurden (Luc. 24, 20. ff.). Wie sollte nun der Täufer, welcher der durch die evangelischen Nachrichten über sein unfreies Ascetenleben bestätigten Erklärung Jesu (Matth. 11, 11.) zufolge tief unter den Bürgern des Himmelreichs stand, zu welchen doch auch damals schon die Jünger gehörten, — wie sollte dieser entfernter Stehende lange vor dem Leiden Jesu zu einer Einsicht in dessen Nothwendigkeit für den Messias gekommen sein, zu welcher den zunächst Stehenden nur der Erfolg verholfen hat? oder wie sollte, wenn Johannes wirklich diese Einsicht hatte und gegen seine Jünger aussprach, dieselbe nicht durch diejenigen, welche aus seiner Schule in die Gesellschaft Jesu übergingen, auch in der letzteren Eingang gefunden, und überhaupt durch das Ansehen, welches der Täufer genoß, auch im größeren Publicum den Anstoß, welchen man am Tode Jesu nahm, gemildert haben [14])? Zudem, sehen wir die außerjohanneischen Nachrichten vom Täufer alle durch: nirgends finden wir, daß er dergleichen Ansichten über das Schicksal des Messias geäußert hätte, sondern, um von Josephus nichts zu sagen, sprach er den Synoptikern zufolge zwar von einem nach ihm kommenden Messias, als dessen Geschäft er jedoch lediglich die Geistestaufe und Sichtung des Volkes heraushob. Doch die Möglichkeit bleibt immer offen, daß auch schon vor dem Tode Jesu ein tiefer blickender Geist, wie der Täufer, aus A. T.lichen Stellen und Vorbildern einen leidenden Messias herausgelesen, ohne daß doch seine Schüler und Zeitgenossen seine dunkeln Andeutungen hierüber verstanden hätten.

Dieß also möge noch nichts entscheiden, und wir wenden uns daher zu den Aeußerungen über die vorweltliche Existenz und himmlische Abkunft des Messias, mit der Frage, ob der Täufer wohl solche Ansichten gehabt haben könne? Daß aus

[14]) de Wette, a. a. O. S. 76.

den Worten Joh. 1, 15. 27. 30: *ὁ ὀπίσω μου ἐρχόμενος ἔμπροσθέν μου γέγονεν, ὅτι πρῶτός μου ἦν* nur dogmatiſche Willkür den Präexiſtenzbegriff verbannen könne, zeigt der bloße Anblick von Erklärungen, wie die Paulus'ſche: der in der Zeitfolge nach mir Gekommene iſt doch vor meinen Augen (*ἔμπροσθέν μου*) ſo geworden, daß er (*ὅτι* = *ὥςε*, Grund = Folge!) dem Range und der Sache nach der erſte zu heißen verdient. [15]) Mit überwiegenden Gründen haben ſich vorurtheilsfreiere Ausleger dahin erklärt, es werde hier dafür, daß der in der Zeitfolge nach Johannes erſchienene Jeſus doch der Würde nach ihm voranſtehe (*ἔμπροσθεν*), ſeine Präexiſtenz vor dem Täufer (*πρῶτός μου ἦν*) als Grund angegeben. [16]) Offenbar alſo haben wir hier das johanneiſche Dogma von der ewigen Präexiſtenz des *λόγος*, wie es freilich dem Verfaſſer des Evangeliums präſent war, zumal er eben von ſeinem Prologe herkam: ob aber auch dem Täufer? das iſt eine andre Frage. So viel gibt der neueſte Ausleger des vierten Evangeliums zu, daß der Sinn, in welchem der Evangeliſt das *πρῶτός μου* nimmt, dem Täufer auf ſeinem Standpunkte ziemlich fern und fremd geweſen ſein möge. Doch nur inſofern, meint er, als der Täufer nicht wie der Evangeliſt den Begriff des *λόγος* mit jenen Worten verbunden, ſondern mehr auf populär jüdiſche Weiſe an die Präexiſtenz des Meſſias, als Subjects der A. T.lichen Theophanien u. ſ. w. gedacht habe. [17]) Von dieſer jüdiſchen Anſicht finden ſich allerdings auch außer den Schriften des vierten Evangeliums noch Spuren bei Paulus (z. B. 1. Kor. 10, 4. Kol. 1, 15 f.) und den Rabbinen [18]), und wenn ſie auch urſprünglich alexandriniſch geweſen wäre, was Bretſchneider gegen unſre Stelle geltend macht [19]): ſo fragt ſich,

[15]) Paulus, Leben Jeſu, 2, a, die Ueberſ. S. 29. 31.

[16]) Tholuck und Lücke, z. d. St.

[17]) Lücke, a. a. O.

[18]) S. Bertholdt, Christologia Judaeorum Jesu apostolorumque aetate, §§. 23—25.

[19]) Probabilia S. 41.

ob nicht auch ſchon vor Chriſti Zeit die alexandriniſch-jüdiſche Theologie auf die Anſichten des Mutterlandes von Einfluß war? [20]) Alſo auch dieſe Ausſprüche entſcheiden für ſich noch nichts; ob es gleich bedenklich zu werden anfängt, dem Täufer, der ſonſt nur dafür bekannt iſt, die praktiſche Seite an der Idee des Meſſiasreichs hervorgekehrt zu haben, von dem einzigen vierten Evangeliſten zwei Begriffe, welche in jener Zeit ohne Zweifel nur der tiefſten meſſianiſchen Speculation angehörten, zugeſchrieben zu ſehen, und zwar in ſolcher Weiſe, daß jedenfalls die Form, in welcher er ſie ausdrückt, zu johanneiſch iſt, um nicht auf Rechnung dieſes Evangeliſten geſchrieben werden zu müſſen.

Zu einem beſtimmteren Reſultate gelangen wir, wenn wir noch die Stelle Joh. 3, 27—36. in Betracht ziehen, wo der Täufer auf die Klage einiger Jünger über den Abbruch, den Jeſu Taufe der ihrigen thue, auf eine Weiſe antwortet, welche alle Ausleger in Verlegenheit ſetzt. Nachdem er ſich nämlich darüber erklärt hatte, wie es in ihrer beiderſeitigen Beſtimmung, über welche er nicht hinauszuſchreiten verlange, begründet ſei, daß er abnehmen, Jeſus aber zunehmen müſſe, fährt er von V. 31. an in Formeln fort, welche ganz dieſelben ſind mit denjenigen, in welchen ſonſt der vierte Evangeliſt Jeſum ſelbſt von ſich reden läßt, oder ſeine eigenen Gedanken über Jeſum ausdrückt; namentlich, wie auch der neueſte Ausleger zugeſteht [21]), erſcheint dieſe Rede des Johannes als Nachhall der vorausgegangenen Unterredung Jeſu mit Nikodemus. [22])

---

[20]) S. Gfrörer, Philo und die alexandr. Theoſophie, 2 Thl. von S. 280 an.

[21]) Lücke, a. a. O. S. 500.

[22]) Man vergleiche beſonders: Joh. 3, 11 (Jeſus zu Nikodemus): *ἀμὴν, ἀμὴν, λέγω σοι, ὅτι ὃ οἴδαμεν, λαλοῦμεν, καὶ ὃ ἑωράκαμεν, μαρτυροῦμεν, καὶ τὴν μαρτυρίαν ἡμῶν οὐ λαμβάνετε.*

Joh. 3, 32 (der Täufer): *καὶ ὃ ἑώρακε καὶ ἤκουσε, τοῦτο μαρτυρεῖ, καὶ τὴν μαρτυρίαν αὐτοῦ οὐδεὶς λαμβάνει.*

Die Ausdrücke dieſer dem Täufer geliehenen Rede ſind ſpecifiſch johanneiſch, wie σφραγίζω, μαρτυρία, der Gegenſatz von ἄνωθεν und ἐκ τῆς γῆς, die Phraſis: ἔχειν ζωὴν αἰώνιον, und es fragt ſich: iſt es wahrſcheinlicher, daß ſowohl der Evangeliſt als auch Jeſus, dem er ſie ſo oft in den Mund legt, ſie von dem Täufer geborgt haben, oder umgekehrt, daß ſie der Evangeliſt, ich will für jetzt nur ſagen dem Täufer, geliehen habe? Dieß muß ſich durch das Andere entſcheiden, daß nämlich auch die Ideen, welche hier der Täufer ausſpricht, ganz dem Boden des Chriſtenthums, und zwar wieder ſpeciell des johanneiſchen, angehören. Eben jener Gegenſatz von ἄνω und ἐκ τῆς γῆς, die Bezeichnung Jeſu als des ἄνωθεν ἐρχόμενος, als deſſen, ὃν ἀπέστειλεν ὁ θεός, welcher daher τὰ ῥήματα τοῦ θεοῦ λαλεῖ, das Verhältniß Jeſu zu Gott als des υἱὸς, welchen ὁ πατὴρ ἀγαπᾷ, — was ſoll denn noch eigenthümlich chriſtlich und johanneiſch ſein, wenn es dieſe Ideen nicht ſind? und dieſe ſollte der Täufer Johannes ſchon gehabt haben? welcher Christianismus ante Christum! Und dann, nach Olshauſen's [23]) richtiger Bemerkung, wie ſchickt es ſich für den Täufer, der doch, auch nach dem vierten Evangelium, von Jeſus geſchieden blieb, von dem Segen eines gläubigen Anſchließens an Jeſum zu reden? (V. 33. und 36.)

Soviel demnach iſt gewiß und auch von der Mehrzahl neuerer Ausleger anerkannt: die Worte V. 31—36. kann der Täufer nicht geſprochen haben. Folglich, ſchloßen nun aber die Theologen, kann auch der Evangeliſt ſie ihm nicht in den

---

V. 18: ὁ πιστεύων εἰς αὐτὸν οὐ κρίνεται· ὁ δὲ μὴ πιστεύων, ἤδη κέκριται, ὅτι μὴ πεπίστευκεν εἰς τὸ ὄνομα τοῦ μονογενοῦς υἱοῦ τοῦ θεοῦ.

V. 36: ὁ πιστεύων εἰς τὸν υἱὸν ἔχει ζωὴν αἰώνιον· ὁ δὲ ἀπειθῶν τῷ υἱῷ οὐκ ὄψεται ζωήν, ἀλλ' ἡ ὀργὴ τοῦ θεοῦ μένει ἐπ' αὐτόν.

Vergl. aus der Rede des Täufers noch V. 31. mit Joh. 3, 6. 12 f. 8, 23; V. 32. mit 8, 26; V. 33. mit 6, 27; V. 34. mit 12, 49. 50; V. 35. mit 5. 22. 27. 10, 28 f. 17, 2.

[23]) Bibl. Comm. 2, S. 105.

Mund gelegt haben, sondern von dem bezeichneten Verse an nimmt dieser selbst das Wort.[24]) Dieß klingt annehmlich, wenn man uns nur die Fuge nachweist, durch welche der Evangelist seinen eignen Zusatz von der Rede des Täufers gesondert hat. Allein eine solche sucht man vergeblich. Zwar spricht der von V. 31. an Redende, wo er den Täufer bezeichnen will, nicht mehr, wie noch V. 30., in der ersten Person, sondern in der dritten; allein der Täufer wird hier nicht mehr geradezu und individuell, sondern nur mit einer ganzen Klasse zusammen bezeichnet, wo er also, auch wenn er selbst der Redende war, die dritte Person wählen mußte. Nirgends also findet sich eine Gränzscheide, und ganz unmerklich gleitet die Rede aus denjenigen Passagen, welche der Täufer etwa noch gesprochen haben könnte, in diejenigen hinüber, welche ihm schlechthin unangemessen sind; namentlich wird auch nach V. 30. von Jesu im Präsens zu reden fortgefahren, wie der Evangelist nur den Täufer zu Jesu Lebzeiten sprechen lassen konnte, nicht aber selbst in eigner Person nach Jesu Tode so schreiben; wie er denn, wo er eigne Reflexionen über Jesum vorbringt, sich des Präteritums zu bedienen pflegt.[25]) Grammatisch betrachtet also spricht von V. 31. an der Täufer fort, und doch kann er, historisch erwogen, das Folgende nicht gesprochen haben; ein Widerspruch, welcher freilich dann unauflöslich werden muß, wenn man hinzusetzt: dogmatisch beurtheilt aber kann der Evangelist dem Täufer nichts in den Mund gelegt haben, was dieser nicht wirklich gesprochen hat. Wollen wir nun nicht den klaren Regeln der Grammatik und den feststehenden Daten der Historie um des eingebildeten Dogma's von der Inspiration willen widersprechen: so werden wir aus den gegebenen Prämissen vielmehr mit dem Verfasser der Probabilien

---

[24]) Paulus, Olshausen, z. d. St.

[25]) Z. B. während hier, V. 32, gesagt wird: *τὴν μαρτυρίαν αὐτῶ οὐδεὶς λαμβάνει*, heißt es im Prolog V. 11: *καὶ οἱ ἴδιοι αὐτὸν οὐ παρέλαβον*. Vergl. Lücke, a. a. O. S. 501.

den Schluß ziehen, daß folglich der Evangelist dem Täufer jene Reden mit Unrecht zuschreibe, und ihm seine eigene Christologie in den Mund lege, von welcher jener noch nichts wissen konnte. Nur nicht ebenso unumwunden sagt dasselbe das Geständniß von Lücke,[26]) daß sich hier mit der Rede des Täufers auf eine nicht mehr genau zu unterscheidende Weise, aber überwiegend, die Reflexion des Evangelisten mische. Denn näher verhält es sich hiemit so, daß die Reflexion des Evangelisten zwar leicht zu erkennen und mit Händen zu greifen ist; aber von zum Grunde liegenden Gedanken des Täufers ist nichts zu spüren, wenn man nicht mit besonders gutem Willen sucht, welchen wir in diesem Stücke nicht haben mögen, weil er die Befangenheit selbst ist. — Haben wir nun aber an der zuletzt betrachteten Stelle einen Beweis, daß es dem vierten Evangelisten nicht darauf ankam, dem Täufer Johannes messianische und andere Begriffe zu leihen, welche dieser nicht hatte: so werden wir auch im Rückblick auf die früher betrachteten Stellen uns dafür entscheiden, was wir, so wahrscheinlich es war, doch bisher noch dahingestellt sein ließen, daß auch die dort ausgesprochenen Ideen von einem leidenden und präexistenten Messias nicht dem Täufer, sondern nur dem Evangelisten angehören.

Durch die bisherige Beantwortung der ersten wäre nun eigentlich die andere Frage, welche uns noch übrig ist, bereits mitbeantwortet; denn wenn der Täufer dergleichen Messiasbegriffe gar nicht hatte, so kann er sie auch nicht auf die Person Jesu übergetragen haben. Doch um die Evidenz des bereits gewonnenen Resultats zu verstärken, nehmen wir auch diese Untersuchung noch besonders auf. Nach dem vierten Evangelium schreibt der Täufer alle zuletzt erörterte messianische Attribute Jesu zu. That er dieß so begeistert, so öffentlich und so wiederholt, wie wir es bei Johannes lesen: so konnte

[26]) A. a. O.

er unmöglich von Jeſu (Matth. 11, 11.) aus der *βασιλεία τῶν οὐρανῶν* ausgeſchloſſen, und der Kleinſte in derſelben ihm vorgezogen werden. Denn ſolche Bekenntniſſe, wie dieſer Täufer, wenn er Jeſum den *υἱὸς τοῦ θεοῦ*, welcher vor ihm geweſen ſei, nennt, ſolche geläuterte Einſichten in die meſſianiſche Oekonomie, wie wenn er Jeſum als *ὁ ἀμνὸς τοῦ θεοῦ, ὁ αἴρων τὴν ἁμαρτίαν τοῦ κόσμου* bezeichnet, hatte ſelbſt Petrus nicht aufzuweiſen, welchen Jeſus doch für ſein Bekenntniß Matth. 16, 16. nicht nur in das Gottesreich aufnimmt, ſondern ſelbſt zum Felſen macht, auf welchen es gegründet werden ſollte. Indeß, das Unbegreifliche liegt noch weiter zurück. Als Zweck ſeiner Taufe gibt Johannes im vierten Evangelium an, *ἵνα φανερωθῇ* (Jeſus als Meſſias) *τῷ Ἰσραήλ* (1, 31.), und erkennt es als göttliche Ordnung, daß dem zunehmenden Jeſus gegenüber er abnehmen müſſe (3, 30.): dennoch, während bereits Jeſus durch ſeine Jünger taufen läßt, ſetzt auch er ſeine Taufe fort (3, 23.). Warum nun aber, wenn er doch mit der Introduction Jeſu die Beſtimmung ſeiner Taufe erfüllt wußte, und nun ſeine Anhänger auf Jeſum als den Meſſias verwies (1, 36 f.), fuhr er noch ſelbſt zu taufen fort? [27]) Dieß war zwecklos; denn was Lücke ſagt, daß an ſolchen Orten wenigſtens, wo Jeſus nicht ſelbſt erſchien, die Taufe des Johannes noch am Platze geweſen, widerlegt er ſelbſt durch die Bemerkung, daß wenigſtens in der Zeit, von welcher Joh. 3, 22 ff. gehandelt wird, Jeſus und Johannes unfern von einander getauft haben müſſen, da ja die Schüler des Johannes über den Zulauf zu Jeſus eiferſüchtig wurden. Aber ſelbſt zweckwidrig erſcheint die Fortſetzung der Taufe von Seiten des Johannes, wenn bloß Hinweiſung auf Jeſus als den Meſſias ſein Zweck war. Er hielt dadurch noch immer einen Kreis von Menſchen in den Vorhallen des

---

27) De Wette, de morte Christi expiatoria, in ſ. Opusc. theol. p. 81; Derſ., bibliſche Dogmatik, §. 209; Winer, bibl. Realwörterbuch 1, S. 692.

Messiasreiches hin, und verzögerte oder hinderte selbst ganz ihren Uebertritt zu Jesu (und zwar durch eigene, nicht allein durch ihre Schuld, [28]) da er ja seine zu Jesu weisenden Worte durch den Widerspruch seines Beispiels selbst unwirksam machte); wie wir denn die Partei der Johannisjünger noch zu des Apostels Paulus Zeit (A.G. 18, 24 f. 19, 1 ff.), und wenn es wahr ist, was die sogenannten Zabier von sich behaupten, [29]) bis auf die neuesten Zeiten fortdauern sehen. Gewiß, jene Ueberzeugung des Täufers in Bezug auf Jesum vorausgesetzt, wäre es für ihn das Natürliche gewesen, sich an diesen anzuschließen; nun dieß aber nicht geschah, folgern wir, so kann er auch jene Ueberzeugung nicht gehabt haben. [30])

Hauptsächlich aber macht der Charakter und das ganze Wesen des Täufers die Annahme unmöglich, daß er sich zu Jesu auf den Fuß gestellt habe, welchen das vierte Evangelium angibt. Er, der Mann aus der Wüste, der strenge Ascet, der sich von Heuschrecken und Waldhonig nährte, und auch seinen Schülern harte Fasten vorschrieb, der finstere, drohende, vom Geist des Elias beseelte Bußprediger, — wie hätte

---

[28]) Neander, S. 75. Mit Unrecht will derselbe (S. 61) eine Spur, daß der Täufer seine Jünger wirklich auf Jesum hingewiesen habe, A.G. 18, 24. finden, wo es von Apollos heißt: ἐδίδασκεν ἀκριβῶς τὰ περὶ τῦ Κυρίε, ἐπιζάμενος μόνον τὸ βάπτισμα Ἰωάννε. Denn aus der Vergleichung des folgenden Kapitels, wo Paulus die Johannisjünger belehren muß, daß unter dem ἐρχόμενος, auf welchen Johannes taufte, Jesus zu verstehen gewesen sei, erhellt deutlich, daß die Lehre vom Κύριος, welche Apollos schon als Johannisjünger genau vorzutragen wußte, nur der johanneische geläuterte Messianismus als Erwartung eines Kommenden war: die genauere Belehrung aber, die er sofort von den Christen Aquila und Priscilla empfing, in der Ausfüllung jener Erwartung durch die Person Jesu bestand.

[29]) S. Gesenius, Probeheft der Ersch und Gruber'schen Encyclopädie, d. A. Zabier.

[30]) Bretschneider, Probab. S. 46 f. Vgl. Lücke, a. a. O. S. 493 f.; de Wette, de morte Chr. expiatoria, Opusc. theol. p. 81; bibl. Dogm., §. 209; exeg. Handb., 1, 1, S. 107. 1, 3, S. 29.

er ſich mit Jeſu befreunden können, der in Allem das Widerſpiel von ihm war? Gewiß mußte er ſich, ſo gut wie ſeine Schüler (Matth. 9, 14.), an der liberalen Weiſe Jeſu ſtoßen, und dadurch gehindert werden, in ihm den Meſſias anzuerkennen. Starrer iſt nichts als aſcetiſche Vorurtheile: wer, wie der Täufer, es zur Frömmigkeit rechnet, zu faſten und den Leib zu kaſteien, der wird denjenigen nie als einen in göttlichen Dingen höher Stehenden anerkennen, welcher ſich über jene Aſceſe hinwegſetzt. Ein ſolcher beſchränkterer Standpunkt, wie ihn Johannes einnahm, wird den höheren, wie Jeſus auf einem ſtand, niemals begreifen, während der höhere wohl den niedrigeren ſich zurechtzulegen weiß; daher konnte zwar Jeſus den Täufer in ſeiner Stelle ſchätzen und anerkennen, niemals aber dieſer jenen ſo über ſich ſtellen, wie er namentlich nach dem vierten Evangelium gethan haben ſoll. Beſonders häufig hört man die Stellung, welche ſich der johanneiſche Täufer 3, 30. durch die Erklärung gibt, daß er abnehmen, Jeſus aber zunehmen müſſe, als ein Beiſpiel der edelſten und erhabenſten Reſignation preiſen. [31]) Wir geben zu, dieſe Darſtellung mag ſchön ſein: aber wahr iſt ſie nicht. Es wäre das einzige Beiſpiel in der Geſchichte, daß ein welthiſtoriſcher Mann dem, welcher nach ihm kommt, um ihn zu verdunkeln und überflüſſig zu machen, die Zügel des Theils der Geſchichte, den er bis dahin regiert hatte, ſo gutwillig abgetreten hätte. Es geht bei Individuen dieſer Schritt nicht minder hart als bei Völkern, und dieß nicht bloß in Folge eines Fehlers, wie Egoismus und Ehrgeiz, ſo daß man (aber auch dann nur aus Vorurtheil) bei einem Manne wie der Täufer eine Ausnahme ſtatuiren zu müſſen glauben könnte: ſondern es hängt mit der unverſchuldeten Beſchränktheit zuſammen, welche, wie ſchon bemerkt, jedem niedrigeren Standpunkt im Verhältniß zum höheren eigen iſt, und um ſo hartnäckiger feſtgehalten

---

31) S. ſtatt Aller Greiling, Leben Jeſu von Nazaret, S. 132 f.

So undenkbar es nach dem Bisherigen iſt, daß der Täufer jemals Jeſum perſönlich für den Meſſias gehalten und erklärt haben ſollte: ſo leicht iſt hingegen nachzuweiſen, wie jene Vorſtellung ſich auf ungeſchichtliche Weiſe bilden konnte. Nach A.G. 19, 4. erklärt der Apoſtel Paulus, was in der Geſchichte hinlänglich begründet ſcheint, daß Johannes εἰς τὸν ἐρχόμενον getauft habe, und dieſer kommende Meſſias, auf welchen er hingewieſen, ſetzt Paulus hinzu, ſei eben Jeſus geweſen (τοῦτέστιν εἰς χριστὸν Ἰησοῦν). Dieß war eine Deutung der Worte des Täufers aus dem Erfolge, da als den durch Johannes vorausverkündigten Meſſias ſich bei einer großen Zahl ſeiner Volksgenoſſen Jeſus bewährt hatte. Wie nahe aber lag von hier aus die Meinung, als ob der Täufer ſelbſt ſchon unter dem ἐρχόμενος die Perſon Jeſu verſtanden, ſelbſt ſchon jenes τοῦτέστιν κ. τ. λ. gedacht hätte; eine Anſicht, welche, ſo unhiſtoriſch ſie iſt, doch für die älteſten Chriſten um ſo einladender ſein mußte, je erwünſchter es war, durch die in der damaligen jüdiſchen Welt vielgeltende Auctorität des Täufers das Anſehen Jeſu zu ſtützen. [35]) Dazu kam noch ein im A. T. gelegener Grund. Der Ahnherr des Meſſias, David, hatte in der althebräiſchen Sage gleichfalls eine Art von Vorläufer, in der Perſon des Samuel, der ihn im Auftrage Jehova's zum Könige über Iſrael ſalbte (1 Sam. 16.), und auch in der Folge im Verhältniß der Anerkennung zu ihm blieb. Mußte demnach auch

---

[35]) Auch darüber, warum gerade der vierte Evangeliſt ſo beſonders geſchäftig iſt, den Täufer zu Jeſu in ein günſtigeres Verhältniß zu ſetzen, als ſich geſchichtlich denken läßt, bietet uns die angeführte Stelle aus der Apoſtelgeſchichte vielleicht einigen Aufſchluß. Derſelben zufolge (V. 1. ff.) fanden ſich nämlich in Epheſus Leute, die nur von der johanneiſchen Taufe wußten, und daher vom Apoſtel Paulus noch einmal auf Jeſum getauft wurden. Nun iſt aber einer alten Ueberlieferung zufolge das vierte Evangelium in Epheſus geſchrieben (Irenaeus adv. haer. 3, 1.). Nehmen wir dieſe an, wie ſie denn in dem Allgemeinen, daß ſie eine griechiſche Localität für die Abfaſſung dieſes Evangeliums angibt, in jedem Falle Recht hat, und ſetzen wir jener Andeutung der Apoſtelgeſchichte zufolge Epheſus als den Sitz einer Anzahl von Anhängern des

der Messias selbst einen Vorläufer haben, welcher übrigens aus der Weissagung des Malachias näher als ein zweiter Elias bestimmt wurde, und war geschichtlich im Zeitalter Jesu Johannes gegeben, dessen Taufe leicht als Weihe an die Stelle der Salbung gesetzt werden konnte: so lag es doch wohl nahe genug, das Verhältniß des Täufers zu Jesu insbesondere nach der Analogie des Verhältnisses zwischen Samuel und David auszubilden.

Welche von beiden unverträglichen Angaben über das Verhältniß des Täufers zu Jesu als die unhistorische aufzugeben sei, diese Frage hätten wir zwar mit ziemlicher Sicherheit durch den allgemeinen Kanon entscheiden können, daß, wo in Erzählungen, welche die Tendenz haben, eine Person oder Sache zu verherrlichen, eine Tendenz, welche sich uns in den evangelischen Berichten fast auf jedem Schritte gezeigt hat, zwei widerstreitende Nachrichten sich finden, jedesmal diejenige, welche diesem Zwecke am meisten entspricht, die am wenigsten historische ist, weil, wenn ihr zufolge der ursprüngliche Thatbestand so herrlich gewesen wäre, die Entstehung jener andern minder glänzenden Darstellung sich nicht begreifen ließe; wie hier, wenn in der That Johannes Jesum so frühe schon anerkannte, unerklärlich ist, wie man dazu kommen konnte, eine Erzählung auszubilden, welcher zufolge er noch sehr spät über Jesum im Ungewissen gewesen wäre. Nun wir aber durch Prüfung der johanneischen Nachrichten in ihren einzelnen Zügen zu der Einsicht gelangt sind, daß sie sich selbst widersprechen und sich in sich selber auflösen: so wird dieses unabhängig von jenem Kanon gefundene Resultat demselben zur Bestätigung dienen.

Täufers, welche dann Paulus schwerlich alle bekehrt haben wird, voraus: so würde sich aus dem Bestreben, diese zu Jesu herüberzuziehen, das auffallende Gewicht erklären, welches das vierte Evangelium auf die μαρτυρία Ἰωάννου legt. Sehr richtig hat dieß schon Storr bemerkt und ausgeführt, über den Zweck der evangelischen Geschichte und der Briefe Johannis, S. 5 ff. 24 f. Vgl. auch Hug, Einleitung in das N. T. 2, S. 190 f. 3te Ausg.

Indessen, was sich uns bis jetzt ergeben hat, ist nur da Negative, daß Alles, was auf jene frühzeitige Anerkennung der Messianität Jesu von Seiten des Täufers Beziehung hat, keinen Anspruch darauf machen kann, als historisch festgehalten zu werden: über das Positive wissen wir damit noch nichts, ob nun statt dessen die späte Botschaft aus dem Gefängniß als das zum Grunde liegende Wahre anzusehen sei, und wir müssen daher auch diese Seite für sich einer Prüfung unterwerfen. Hier nun soll, was oben gegen die Wahrscheinlichkeit einer so frühen und bestimmten Ueberzeugung des Täufers geltend gemacht worden ist, nicht auch auf eine solche, später in ihm aufgestiegene, bloße Vermuthung, ob nicht vielleicht Jesus der Messias sein möchte, ausgedehnt werden, und es bleibe somit der eigentliche Inhalt der Erzählung unangefochten. Dagegen ist die Form der Sache, daß der Täufer ἐν τῷ δεσμωτηρίῳ Nachricht von dem Treiben Jesu erhält, aus demselben Locale seine Jünger an Jesum abordnet, und diese ihm, wie vorauszusetzen ist, in das Gefängniß Antwort bringen, nicht ohne einige Bedenklichkeit. Nach Josephus [36]) war Furcht vor Unruhen die Ursache, warum Herodes den Täufer verhaften ließ; sollte dieß aber auch bloß Mitursache gewesen sein neben dem, was die Evangelien angeben: so ist doch schwer zu glauben, daß zu einem Manne, der mit deßwegen gefangen gesetzt war, um durch Entfernung desselben von seinem Anhang Unruhen unter diesem zu verhüten, seine Schüler freien Zutritt behalten haben; obwohl freilich die Unmöglichkeit, daß nicht vielleicht einzelne durch besondre Gunst der Umstände zugelassen worden seien, sich nicht beweisen läßt. [37]) Nun findet sich die Angabe, daß die Sendung aus dem δεσμωτήριον erfolgt sei, nur bei Matthäus: Lukas, der sie auch erzählt, erwähnt von einem Gefängniß nichts. Man könnte daher mit Schleiermacher die Darstellung des Lukas in diesem Stücke für die wahre, und das δεσμωτήριον bei Matthäus für einen unhistorischen

[36]) Antiq. 18, 5, 2.

[37]) Schleiermacher, über den Lukas, S. 109.

Zuſatz halten. Allein der genannte Kritiker ſelbſt hat an den müßigen und zum Theil ſelbſt Mißverſtand verrathenden Zuſätzen, welche die Erzählung des Lukas (7, 20. 21. 29. 30.) enthält, ſehr überzeugend nachgewieſen, daß Matthäus dieſe Erzählung in der urſprünglichen, Lukas in einer überarbeiteten Form gebe. [38]) Hiebei wäre es ſonderbar, wenn ſich in jenem Einen Punkte das Verhältniß umgekehrt und Matthäus das urſprünglich fehlende *δεσμωτήριον* von dem Seinigen hinzugeſetzt hätte: weit natürlicher iſt es, anzunehmen, daß Lukas, der im ganzen Abſchnitt als Ueberarbeiter erſcheint, die urſprünglich angemerkte Kerkerlocalität verwiſcht habe.

Die Frage, was den Lukas hiezu veranlaſſen konnte, führt auf die verſchiedenen Zeitpunkte, in welche die verſchiedenen Evangelien die Verhaftung des Täufers fallen laſſen. Matthäus, dem ſich Markus anſchließt, ſetzt ſie vor den öffentlichen Auftritt Jeſu in Galiläa, indem er durch dieſelbe Jeſu Rückkehr in dieſe Provinz motivirt (Matth. 4, 12, Marc. 1 14.); Lukas weiſt der Gefangennehmung des Täufers keine beſtimmte chronologiſche Stelle an (ſ. 3, 19 f.), doch ſcheint ſie nach ihm, da er ja bei der Sendung der beiden Jünger nichts vom Gefängniß bemerkt, erſt ſpäter eingetreten zu ſein: Johannes aber erklärt noch nach Jeſu erſtem Meſſiaspaſcha ausdrücklich: *ἦν γὰρ ἤν βεβλημένος εἰς τὴν φυλακὴν ὁ Ἰωάννης* (3, 24.). Fragt es ſich: wer hat hier Recht? ſo befindet ſich in der Darſtellung des erſten Evangeliſten etwas, das manche Erklärer geneigt gemacht hat, ſie ohne Weiteres gegen die der beiden letzten aufzugeben. Daß nämlich Jeſus auf die Kunde von des Täufers Gefangennehmung durch Herodes Antipas nach Galiläa, alſo gerade in das Gebiet dieſes Fürſten, ſich ſeiner Sicherheit wegen zurückgezogen haben ſollte, iſt, wie Schneckenburger mit Recht behauptet, [39]) undenkbar, da er ja gerade

---

[38]) Ebendaſ. S. 106 f.

[39]) Ueber den Urſprung u. ſ. w. S. 79. Vgl. Fritzſche, Comm. in Matth. S. 178.

hier am wenigſten vor einem ähnlichen Schickſale ſicher war. Allein ſelbſt wenn man für das ἀνεχώρησεν nicht ohne den Nebenbegriff der geſuchten Sicherheit abkommen zu können glaubt: ſo fragt ſich doch immer noch, ob nicht, unerachtet der irrigen Motivirung, doch das Datum ſelbſt ſich feſthalten laſſe? Matthäus und Markus knüpfen an dieſe nach des Täufers Verhaftung erfolgte Reiſe Jeſu nach Galiläa die Anfänge ſeiner öffentlichen Wirkſamkeit, und daß dieſe erſt nach des Täufers Wegnahme und aus Veranlaſſung derſelben begonnen habe, dieß Weſentliche möchte ich ihnen gerne glauben. Denn wenn es an und für ſich ſchon das Natürlichſte iſt, daß der Abgang des Täufers Jeſum bewog, an ſeiner Statt die Predigt des μετανοεῖτε· ἤγγικε γὰρ ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν fortzuſetzen: ſo ſpricht auch unſer oben aufgeſtellter Kanon ganz für den Matthäus. Denn fragt man: was konnte eher die verherrlichende Sage ohne hiſtoriſchen Grund erdichten, daß Johannes ſchon vor Jeſu Auftritt abgetreten ſei, oder daß er noch einige Zeit lang mit ihm zuſammengewirkt habe? ſo wird man nicht anders ſagen können, als: das Letztere. Tritt nämlich derjenige, welchem der Held einer Erzählung überlegen iſt, ſchon vor deſſen Auftritt vom Schauplatz ab: ſo geht die beſte Gelegenheit verloren, den Helden ſeine Uebermacht beweiſen zu laſſen, welche nur dann in ihrem vollen Glanze ſich zeigen kann, wenn die Erzählung der aufgehenden Sonne gegenüber den ſchwindenden Mond noch über dem Horizonte ſtehen, und allmählig immer mehr erbleichen läßt. Gerade das Letztere nun findet bei Johannes und auch ſchon bei Lukas ſtatt: das Erſtere aber bei Matthäus und Markus, indem dieſe beiden den Täufer ſchon vor dem Eintritt Jeſu in die Schranken vom Schauplatz wegräumen, jene aber denſelben gleichſam in offenem Felde noch ſich an Jeſum ergeben laſſen, wovon, als das minder Verherrlichende, das Erſtere die hiſtoriſche Wahrſcheinlichkeit für ſich hat.

Alſo um die Zeit, in welche die Sendung der zwei Jünger gefallen ſein müßte, war der Täufer bereits verhaftet, und für

dieſen Fall war ſchon oben geſagt, daß er ſchwerlich auf dieſe Weiſe Botſchaft ausſenden und erhalten konnte. Wohl aber konnte die Sage ſich veranlaßt finden, eine ſolche Botſchaft zu erdichten, um den Täufer nicht ohne eine wenigſtens werdende Anerkennung der Meſſianität Jeſu ſcheiden zu laſſen; ſo daß mithin von den beiden unverträglichen Darſtellungen wahrſcheinlich weder die eine noch die andere als hiſtoriſch anzuſehen iſt.

§. 47.

Urtheil der Evangeliſten und Jeſu über den Täufer, nebſt deſſen Selbſtbeurtheilung. Reſultat über das Verhältniß beider Männer.

Auf den Johannes, als Vorbereiter des durch Jeſum geſtifteten Meſſiasreichs, wenden die Evangelien mehrere A. T.liche Stellen an.

Der Aufenthalt des Bußpredigers in der Wüſte, ſeine wegbereitende Thätigkeit für den Meſſias, mußte an die jeſaianiſche Stelle erinnern (40, 3 ff. LXX): *φωνὴ βοῶντος ἐν ἐρήμῳ· ἑτοιμάσατε τὴν ὁδὸν Κυρίῳ κ. τ. λ.* Dieſe Stelle, die ſich in ihrem urſprünglichen Zuſammenhange nicht auf den Meſſias und deſſen Vorläufer, ſondern auf Jehova bezog, dem für die Rückkehr mit ſeinem Volke aus dem Exil durch die Wüſte nach Judäa Bahn gemacht werden ſoll, führen die drei erſten Evangeliſten als eine durch den Auftritt des Täufers erfüllte Weiſſagung an (Matth. 3, 3. Mark. 1, 3. Luk. 3, 4 ff.). Es ließe ſich denken, daß dieß erſt ſpätere, chriſtliche Anwendung wäre: doch ſteht auch dem nichts entgegen, daß dem vierten Evangelium zufolge der Täufer ſelbſt ſeine Beſtimmung durch jene prophetiſchen Worte bezeichnet hätte (1, 23.).

Wie dieſe Stelle ſämmtliche Synoptiker vom Täufer ſelbſt, ſo hat Markus eine andre Prophetenſtelle über den Täufer von Jeſus entlehnt. Wie nämlich Jeſus Matth. 11, 10.

Luc. 7, 27. gesagt hatte: *οὗτος γάρ ἐστι περὶ οὗ γέγραπται· ἰδοὺ ἀποστέλλω τὸν ἄγγελόν μου πρὸ προσώπου σου, ὃς κατασκευάσει τὴν ὁδόν σου ἔμπροσθέν σου·* so wendet im Eingange seines Evangeliums Markus diese Stelle des Malachia (3, 1.), neben der eben besprochenen jesaianischen, irrigerweise beide dem Jesaias zuschreibend, auf den Vorläufer Johannes an. Die Stelle ist eine messianische; nur will in derselben Jehova nicht vor einem andern, dem Messias, einen Engel oder Boten herschicken, sondern vor sich selbst: und erst in der N. T.lichen Anwendung ist, übereinstimmend in allen drei Stellen, statt der ersten Person (לְפָנַי) die zweite (σου) gesetzt.

Namentlich aber ist es eine Stelle desselben Propheten (3, 23. LXX. 4, 4: *καὶ ἰδοὺ ἐγὼ ἀποστελῶ ὑμῖν Ἠλίαν τὸν Θεσβίτην, πρὶν ἐλθεῖν τὴν ἡμέραν Κυρίου κ. τ. λ.*), welcher zufolge dem Täufer in den Evangelien eine Beziehung zu Elias gegeben wird. Daß Johannes, *ἐν πνεύματι καὶ δυνάμει Ἠλίου* auf Besserung des Volks hinwirkend, dem in der messianischen Zeit sein Volk heimsuchenden *Κύριος* vorangehen werde, war nach Luc. 1, 17. schon vor seiner Geburt vorhergesagt. Bei Johannes (1, 21.) lehnt der Täufer auf die Frage der Abgesandten des Synedriums, ob er Elias sei? diese Würde ab, nach der gewöhnlichen Erklärung freilich nur in dem Sinne, daß er nicht der rohen Volksvorstellung gemäß der leibhaftig wiedergekommene alte Seher sei, wogegen er das, was die Synoptiker von ihm sagen, ein Mann im Geiste des Elias zu sein, dieser Deutung zufolge selbst auch eingeräumt haben würde; indessen scheint es doch, wenn der vierte Evangelist mit der Vorstellung vom Täufer als andrem Elias vertraut gewesen wäre, so würde er ihm nicht auf die angegebene Frage ein so unumwundenes Nein in den Mund gelegt haben.

Diese dem vierten Evangelium eigenthümliche Scene, daß Johannes den Eliastitel nebst mehreren andern ausgeschlagen haben soll, verlangt noch eine genauere Betrachtung, und zwar muß sie mit einer Erzählung des Lukas (3, 15 ff.) verglichen

werden, mit welcher ſie auffallende Aehnlichkeit hat. Wie bei Lukas das um den Täufer verſammelte Volk auf den Gedanken kommt, *μήποτε αὐτὸς εἴη ὁ Χριστός*; ſo fragen ihn bei Johannes Deputirte des Synedriums: [1]) *σὺ τίς εἶ*; was, nach der Antwort des Täufers zu ſchließen, den Sinn haben muß: biſt du, wie man von dir glaubt, der Meſſias? [2]) Nach Lukas antwortet Johannes: *ἐγὼ μὲν ὕδατι βαπτίζω ὑμᾶς· ἔρχεται δὲ ὁ ἰσχυρότερός μου, οὗ οὐκ εἰμὶ ἱκανὸς λῦσαι τὸν ἱμάντα τῶν ὑποδημάτων αὐτοῦ*, — nach Johannes erwiedert er gleichfalls: *ἐγὼ βαπτίζω ἐν ὕδατι· μέσος δὲ ὑμῶν ἕστηκεν, ὃν ὑμεῖς οὐκ οἴδατε — οὗ ἐγὼ οὐκ εἰμὶ ἄξιος ἵνα λύσω αὐτοῦ τὸν ἱμάντα τοῦ ὑποδήματος*, womit bei Johannes noch die ihm eigenthümlichen Ausſprüche über Jeſu Präexiſtenz verbunden ſind, ſtatt deren Lukas eine Erwähnung der meſſianiſchen Geiſtestaufe hat, welche Johannes erſt bei einer ſpäteren Gelegenheit (V. 33.) nachholt. Wie aber Lukas dieſe ganze Scene in der Abſicht und mit der Bedeutung einrückt, die Meſſianität Jeſu auch dadurch zu begründen, daß der Täufer ſie von ſich abgelehnt und auf einen nach ihm Kommenden übertragen habe, ſo hat ſie, nur mit noch ſtärkerem Gewicht, dieſelbe Bedeutung auch bei Johannes. Liegt nun den beiden ſo verwandten Erzählungen ſchwerlich mehr als Ein Vorfall zum Grunde, [3]) ſo fragt ſich, welche ihn getreuer wiedergibt? Hier iſt in der Darſtellung des Lukas keine innere Unwahrſcheinlichkeit, vielmehr läßt ſich leicht denken, wie das um den Täufer geſchaarte Volk den Mann, der die Annäherung des Meſſiasreichs verkündigte und

---

[1]) So wird der Ausdruck *οἱ Ἰουδαῖοι* in unſrer Stelle von den erfahrenſten Exegeten gedeutet. Vergl. Paulus, Lücke, Tholuck z. d. St.

[2]) Lücke, a. a. O. S. 327.

[3]) Auch Lücke geſteht (S. 339 ſeines Comm.) zu, die Anſicht von der Identität beider Relationen habe vielen Schein für ſich; daß er ſelbſt (S. 342.) ſich für die Verſchiedenheit erklärt, hat ſeinen Grund nur in dem eingeſtandenen Wunſche, beide evangeliſchen Erzählungen in ihrem Werthe zu erhalten.

mit Beziehung auf daſſelbe taufte, in begeiſterten Augenblicken für den Meſſias ſelber halten mochte. Daß dagegen die Synedriſten aus Jeruſalem zu Johannes an den Jordan geſchickt haben ſollten, um ihn ſo, wie der Evangeliſt erzählt, fragen zu laſſen, ob er der Meſſias ſei, kann ſchon nicht ebenſo natürlich erſcheinen. Der Zweck ihrer Frage könnte nur der geweſen ſein, ſo, wie ſie ſpäter auch bei Jeſus thaten (Matth. 21, 23 ff.), des Johannes Befugniß zur Taufe zu unterſuchen, wie auch aus V. 25. hervorgeht. Und zwar konnten ſie hiebei nach der feindſeligen Stellung, welche ſich der Täufer zu den Secten der Phariſäer und Sadducäer, denen die Synedriſten angehörten, gegeben hatte (Matth. 3, 7.), keine andre als die Vorausſetzung haben, daß er nicht der Meſſias und kein Prophet ſei, alſo auch keine Befugniß habe, ein *βάπτισμα* vorzunehmen. Dann aber konnten ſie unmöglich ſo fragen, wie das vierte Evangelium ſie fragen läßt. In der angeführten Stelle des erſten Evangeliums fragen ſie Jeſum in der gleichen Vorausſetzung, daß er keine prophetiſche Befugniß habe, ganz angemeſſen: *ἐν ποίᾳ ἐξουσίᾳ ταῦτα ποιεῖς;* bei Johannes aber fragen ſie den Täufer gerade, wie wenn ſie vorausſetzten, er ſei der Meſſias, und als er, zu ihrem Befremden, wie es ſcheint, dieſes verneint hat, präſentiren ſie ihm nacheinander noch die Würden des Elias und eines andern prophetiſchen Vorläufers, wie wenn ſie angelegentlich wünſchten, er möchte ſich doch einen dieſer Titel gefallen laſſen. So werden nicht ausforſchende Gegner einem Manne, dem ſie übel wollen, die höchſten Würden aufdringen, ſondern nur ein Erzähler kann dieß ſo darſtellen, welcher die Beſcheidenheit jenes Mannes und ſeine Unterordnung unter Jeſum dadurch hervorheben will, daß er ihn alle jene glänzenden Titel ausſchlagen läßt: natürlich, ſoll er ſie ausſchlagen können, ſo müſſen ſie ihm aufgedrungen worden ſein; in der Wirklichkeit aber kann ſo etwas bloß von Wohlwollenden geſchehen, wie Lukas richtig dem Volke, das dem Täufer anhing, die Vermuthung ſeiner Meſſianität leiht.

Warum schrieb nun der vierte Evangelist nicht gleichfalls dem Volke jene Fragen zu, in dessen Mund sie mit leichter Abänderung so gut gepaßt hätten? Joh. 5, 33. beruft sich Jesus den ungläubigen Ἰουδαίοις in Jerusalem gegenüber auf ihre Sendung zu dem Täufer und auf das wahrhaftige Zeugniß, welches dieser damals abgelegt habe. Hatte Johannes nur vor dem gemeinen Volke jene Aussprüche über sein Verhältniß zu Jesu gethan, so war eine solche Berufung nicht möglich, sondern, sollte Jesus seinen Feinden gegenüber auf das Zeugniß des Johannes sich berufen können, so mußte dieses vor den Feinden abgelegt worden sein; sollte die Aussage des Täufers gleichsam diplomatische Gültigkeit haben, so mußte sie auf die officielle Anfrage einer obrigkeitlichen Deputation erfolgt sein. Dieser Umwandlung scheint die oben erwähnte Erzählung aus der synoptischen Tradition zu Hülfe gekommen zu sein, welcher zufolge die Hohenpriester und Schriftgelehrten Jesum fragen, mit welcher Befugniß er dergleichen (wie die Vertreibung der Käufer und Verkäufer) thue? Hier beruft sich Jesus auch auf Johannes, indem er ihr Urtheil über dessen Befugniß zu erfahren begehrt, freilich nur in der negativen Absicht, um ihnen für weiteres Inquiriren nach seiner Befugniß den Mund zu stopfen (Matth. 21, 23 ff. parall.); wie leicht aber konnte dieser Berufung die positive Wendung gegeben, und statt des Arguments: wisset ihr nicht, was Johannes für eine Vollmacht hatte, so brauchet ihr auch nicht zu wissen, woher die meinige sich schreibt, — das andre gesetzt werden: da ihr wisset, was Johannes über mich ausgesagt hat, so müsset ihr auch wissen, welche Vollmacht und Würde mir zukommt; wobei dann, was ursprünglich eine Anfrage an Jesum war, sich in eine Botschaft an den Täufer verwandelte. [4])

[4]) Ob auch der Vorgang mit den bei Johannes sich beklagenden Jüngern (Joh. 3, 25 ff.) eine Umbildung der entsprechenden Scene Matth. 9, 14 f. sei, wie Bretschneider, Probab. S. 66 ff. nachzuweisen sucht, bleibe dahingestellt.

Was Jesus seinerseits über den Johannes urtheilte, findet sich bei den Synoptikern an zwei Orte vertheilt, indem hier Jesus theils nach dem Abgang der Boten des Johannes sich zu einer Erklärung über diesen veranlaßt sieht (Matth. 11, 7. ff. parall.), theils nach der Erscheinung des Elias bei der Verklärung durch eine Frage der Jünger auf ihn zu sprechen kommt (Matth. 17, 12 ff. parall.); im vierten Evangelium spricht Jesus den Ἰουδαίοις gegenüber, nachdem er sich, wie bemerkt, auf ihre Sendung zu Johannes berufen, ein ehrendes Urtheil über diesen aus (5, 35.). In der johanneischen Stelle nennt er den Täufer ein hellscheinendes Licht, in dessen Strahle sich das wankelmüthige Volk eine Zeit lang habe ergötzen mögen; in der zweiten synoptischen versichert er, daß Johannes der als messianischer Vorläufer verheißene Elias sei; in der ersten Stelle sind drei Punkte zu unterscheiden. Erstlich das Wesen und die Wirksamkeit des Johannes betreffend, wird sein strenger und fester Sinn und die Erhabenheit, welche er als messianischer Vorläufer, der mit gewaltiger Hand das Himmelreich eröffnet habe, selbst über die Propheten behaupte, gerühmt (V. 7—14.); zweitens im Verhältniß zu Jesu und den Bürgern der βασιλεία τῶν οὐρανῶν wird der Täufer zurückgestellt als derjenige, welcher, obwohl über alle Mitglieder der A. T.lichen Oekonomie erhaben, doch jedem, dem durch Jesum das neue Licht aufgegangen, nachstehe (V. 11.). Wie Jesus dieß verstanden habe, sehen wir aus dem, was V. 18. folgt, wenn wir es mit Matth. 9, 16 f. vergleichen. In der ersteren Stelle bezeichnet Jesus den Johannes als μήτε ἐσθίων μήτε πίνων, und eben diese von Johannes in seiner Schule eingeführte Ascese gehört ihm nach der zweiten Stelle zu den ἱματίοις und ἀσκοῖς παλαιοῖς, zu welchen das Neue, was er gebracht, nicht passe. Was Andres kann es demnach sein, worin der Täufer unter den Kindern des Reiches Jesu stehen soll, als — im Zusammenhang versteht sich damit, daß er Jesum gar nicht oder nicht zweifellos als den Messias anerkannte, — der Aeußerlichkeitsgeist, welcher noch an Fasten

und andern dergleichen Werken hing, sammt der damit verbundenen düstern Ascese? und wirklich verbürgt ja nur das Hinausſein über dieſe den Uebertritt von der unfreien zu freier, geiſtiger Religioſität. [5]) Was drittens das Verhältniß der Wirkſamkeit ſowohl des Johannes als Jeſu zu den Zeitgenoſſen betrifft, ſo wird V. 16. ff. über die gleiche Unempfänglichkeit für beide geklagt, wiewohl V. 12. bemerkt war, daß der gewaltige Eifer einiger βιασταὶ nach Anleitung des Johannes ſich den Zugang zum Meſſiasreich erzwungen habe. [6]).

Zum Schluſſe iſt noch eine Ueberſicht des Stufengangs zu geben, in welchem an die einfachen hiſtoriſchen Grundzüge des Verhältniſſes zwiſchen Johannes und Jeſus allmählig immer mehr Traditionelles ſich angeſetzt hat. Hiſtoriſch ſcheint dieſes zu ſein, daß Jeſus durch den Ruf der Taufe des Johannes angezogen, ſich derſelben unterwarf, und nachdem er einige Zeit vielleicht im Gefolge des Täufers geweſen und durch ihn mit der Idee des nahenden Meſſiasreiches vertraut geworden war, nach der Verhaftung des Johannes deſſen Wirkſamkeit in modificirter Weiſe fortſetzte, doch, auch nachdem er über ihn hinausgeſchritten, niemals aufhörte, ihm aufrichtige Hochachtung zu zollen.

Das Erſte nun, was ſich in der chriſtlichen Sage hieran ſchloß, war dieß, daß Johannes von Jeſu noch beifällige Notiz genommen haben ſollte. Während ſeiner öffentlichen Wirkſamkeit hatte er, das wußte man, nur unbeſtimmt auf einen nach ihm Kommenden hingewieſen; nun ſollte er aber auch noch perſönlich Jeſum, wenigſtens vermuthungsweiſe, als dieſen bezeichnet haben. Dazu mag, ſo dachte man, der Ruf

---

[5]) Daß Jeſus, wie Manche annehmen, den Täufer auch deßwegen zurückſtelle, weil dieſer die neue Ordnung der Dinge nicht ohne äußere Gewalt herbeizuführen gedacht habe, iſt ohne Spur in den Evangelien.

[6]) Eine abweichende Erklärung ſ. bei Schneckenburger, Beiträge, S. 48 ff.

von Jesu Thaten ihn bewogen haben, welcher, so stark wie er erscholl, wohl durch die Mauern seines Kerkers dringen konnte. So bildete sich die Erzählung des Matthäus von der Botschaft aus dem Gefängniß; der erste, gleichsam noch schüchterne Versuch, den Täufer für Jesum zeugen zu lassen, welchen man, weil ein kategorisches Zeugniß desselben für Jesum gar zu unerhört war, nur erst in eine Frage einkleidete.

Doch dieses späte und halbe Zeugniß genügte nicht. Es war ein spätes; denn vor demselben blieb ja immer noch die Taufe, welche Jesus von Johannes angenommen, und dadurch gewissermaßen sich ihm untergeordnet hatte. Daher mußte der Taufe selbst die entgegengesetzte Wendung gegeben werden (wovon unten); daher ferner jene Scenen bei Lukas, durch welche der Täufer vor seiner Geburt schon in ein dienendes Verhältniß zu Jesu gesetzt wurde.

Aber nicht allein ein spätes Zeugniß war jenes in der Botschaft der Jünger abgelegte, sondern auch ein bloß halbes, weil es in der Frage noch eine Ungewißheit und in dem ὁ ἐρχόμενος eine Unbestimmtheit enthielt. Daher im vierten Evangelium keine Frage nach der Messianität Jesu mehr, sondern die heiligste Versicherung derselben; daher die bestimmtesten Aussprüche über Jesu ewige, göttliche Natur und seinen Charakter als des leidenden Messias.

Mit diesen so bestimmten Aussprüchen konnte nun freilich in einer nach Einheit strebenden Darstellung, wie die des vierten Evangeliums ist, jene zweifelnde Sendung nicht wohl zusammen bestehen, weßwegen sie in diesem Evangelium nur in total umgewandelter Gestalt eine Stelle gefunden hat; übrigens auch mit dem, was die Synoptiker bei der Taufe Jesu und schon früher zwischen Johannes und Jesus vorfallen lassen, reimt sie sich nicht, aber in ihre loseren Compositionen nahmen diese Evangelisten neben der späteren auch noch die frühere Gestaltung der Sage auf, indem sie weniger auf die Frage des Johannes, als auf die damit in

Verbindung gebrachte Rede Jeſu über denſelben Gewicht legen mochte. [7])

---

[7]) Nur in Form einer Anmerkung ſei hier der Halbheit gedacht, mit welcher das Verhältniß des Täufers zu Jeſu auch von denjenigen, welchen über die Unhaltbarkeit der gewöhnlichen Anſicht von demſelben ein Licht aufgegangen, doch noch immer gefaßt wird. Unter dieſe iſt Planck nicht einmal zu zählen, indem er die Berichte über dieſes Verhältniß durchaus als hiſtoriſch nimmt, dann aber nicht umhin kann, einen zwiſchen beiden Männern abgeredeten Plan aufs Beſtimmteſte zu behaupten. S. deſſen Geſchichte des Chriſtenthums in der Per. ſeiner Einführung, 1, K. 7.

Die Abhandlung eines Ungenannten hingegen in Henke's neuem Magazin 6, 3, S. 373 ff., Johannes und Jeſus überſchrieben, geht von dem richtigen Bewußtſein aus, daß die orthodoxe Vorſtellung von Johannes als bloßem Vorläufer Jeſu, der ſeine Beſtimmung und Abſicht nicht in ſich ſelber, ſondern einzig in dem nach ihm Gekommenen gehabt habe, unhaltbar ſei, ebenſowenig aber der naturaliſtiſche Verdacht, daß zwiſchen beiden Männern eine vorgängige Abrede ſtattgefunden, irgend einen Grund für ſich aufzuweiſen habe. In erſterer Beziehung nun räumt der Verf. mit vieler Unbefangenheit die Meinung hinweg, als hätte Johannes beſtimmt ſchon auf Jeſum als Meſſias hingewieſen, und geht hierin ſelbſt zu weit, indem er der ſchwer zu begründenden Vermuthung nachhängt, vielleicht habe der Täufer anfänglich ſich ſelbſt zum Meſſias berufen geglaubt, und durch ſeine Taufe für ſich Partei machen wollen. Gegen die andre Vermuthung aber geht er lange nicht weit genug. Er gibt nämlich nicht bloß die Verwandtſchaft, das ziemlich gleiche Alter und die frühe Bekanntſchaft beider zu, ſondern ergeht ſich auch in romantiſchen Vorſtellungen von den Weltverbeſſerungsplanen, welche die Jünglinge zuſammen entworfen, von dem edelmüthigen Streit, in welchem ſie geſtanden, indem jeder den andern für würdiger gehalten habe, den Meſſias vorzuſtellen, bis endlich Johannes im Bewußtſein ſeiner Unzulänglichkeit zurückgetreten, Jeſus aber durch eine Naturbegebenheit bei ſeiner Taufe in der Ueberzeugung, der Meſſias zu ſein, beſtärkt worden ſei.

Winer, unter dem Artikel Johannes in ſeinem bibl. Realwörterbuch, 1, S. 690 ff. hat zwar die richtige Einſicht in die unausgleichbare Differenz zwiſchen der ſynoptiſchen und johanneiſchen Darſtellung des Täufers, ſo wie darüber, daß die letztere die Farbe johanneiſcher Gnoſis trage; aber von dem theilweiſe ſagenhaften Charakter auch der

§. 48.

Die Hinrichtung des Täufers Johannes.

Anhangsweiſe nehmen wir hier gleich dasjenige mit, was uns über das tragiſche Ende des Täufers Johannes gemeldet wird. Nach den übereinſtimmenden Berichten der Synoptiker und des Joſephus [1]) wurde er, nachdem er einige Zeit lang gefangen geſeſſen, auf Befehl des Herodes Antipas, Tetrarchen von Galiläa, hingerichtet, und zwar nach den N. T.lichen Nachrichten enthauptet (Matth. 14, 3 ff. Marc. 6, 17 ff. Luc. 9, 9.).

Ueber die Urſache ſeiner Gefangennehmung und Hinrichtung aber findet zwiſchen Joſephus und den Evangeliſten eine Abweichung ſtatt. Während nämlich nach den letzteren der Tadel, welchen Johannes über die Verheirathung des Herodes mit der Frau ſeines (Halb-) Bruders [2]) ausgeſprochen hatte,

---

ſynoptiſchen Berichte gibt er keine Andeutung, ſondern ſetzt aus Lukas die Verwandtſchaft und das Altersverhältniß, aus Matthäus die frühere Bekanntſchaft beider voraus, und glaubt auch unerachtet dieſes Verhältniſſes die ſpäteren in der Sendung aus dem Kerker bewieſenen Zweifel des Täufers aus ſeinen A. T.lichen Meſſiasvorſtellungen begreifen zu können.

Auch Haſe, §§. 52. 66. ſeines Leben Jeſu, findet es noch wahrſcheinlich, daß Johannes ein Blutsfreund von Jeſus geweſen ſei, und mit ihm in einer auf höchſte Achtung gegründeten Freundſchaft geſtanden habe, ohne übrigens vor der Taufe deſſen meſſianiſche Beſtimmung zu kennen. Sobald er dieſe erkannte, habe er ſich Jeſu mit erhabener Aufopferung untergeordnet.

Ich begnüge mich, dieſe Anſichten anzuführen, da ihre Kritik bereits in der bisherigen Ausführung gegeben iſt.

[1]) Antiq. 18, 5. 2.

[2]) Dieſen früheren Gemahl der Herodias nennen die Evangelien Philippus, Joſephus Herodes. Er war der Sohn der Hohenprieſterstochter Mariamne, und lebte als Privatmann. S. Joseph. Antiq. 15, 9, 3. 18, 5, 1. 4. B. j. 1, 29, 2. 30, 7.

die Veranlassung seiner Gefangennehmung war, und die rachsüchtige List der Herodias während eines Hoffestes die Hinrichtung herbeiführte: gibt Josephus die Furcht vor Unruhen, welche Herodes von dem bedeutenden Anhang des Täufers besorgt habe, als Grund der Verhaftung und des Mordes an.[3]) Hält man diese beiden Relationen, wie sie sich zunächst geben, für verschiedene und unvereinbare, so könnte man zu zweifeln veranlaßt sein, welche von beiden den Vorzug verdienen möge? Hier ist es nämlich keineswegs so, wie z. B. bei dem Bericht vom Tode des Herodes Agrippa, A.G. 12, 23., daß die N. T.liche Erzählung durch Einmischung einer übernatürlichen Ursache, wo Josephus nur eine natürliche hat, sich zum Voraus als die unhistorische zeigte; sondern man könnte hier umgekehrt der evangelischen Erzählung, wegen der ausgezeichneten Individualität ihrer Züge, vor der des Josephus den Vorzug geben wollen. Doch muß man auf der andern Seite auch erwägen, daß eben solche Individualisirung und namentlich die Verwandlung eines politischen Grundes in einen persönlichen, einer Staatsaction in eine Familienscene, ganz im Geiste der Sage ist, wie sie sich unter dem im häuslichen mehr als im politischen Kreise einheimischen Volke zu bilden pflegt.[4]) Indessen ist es hier gar wohl möglich, beide Erzählungen zu vereinigen. Dieß hat man so versucht, daß man vermuthete, die Furcht vor Aufruhr sei der eigentliche Kabinetsgrund zur Verhaftung des Täufers gewesen, das unehrerbietige Urtheil über die Herrscher aber als ostensibler Grund vorgeschoben worden.[5]) Allein ich zweifle sehr, ob Herodes den von Johannes gerügten scandalösen Punkt absichtlich wird hervorgekehrt haben, sondern, wenn man hier zwischen geheimer und ostensibler Ursache unterscheiden will, so

---

[3]) Antiq. 18, 5. 4.

[4]) Hase, Leben Jesu, §. 88.

[5]) Fritzsche, Comm. in Matth. z. d. St. Winer, bibl. Realwörterb. 1, S. 694.

möchte der Tadel jener Heirath die geheime gewesen, und die Sache so zu denken sein, daß die Furcht vor Aufruhr absichtlich, um den Mord zu entschuldigen, ausgestreut worden sei. [6]) Uebrigens braucht man jene Unterscheidung nicht, da ja Antipas befürchtet haben kann, eben auch durch den starken Tadel jener gesetzwidrigen Heirath und seiner Lebensweise überhaupt möchte Johannes das Volk gegen ihn in Aufruhr bringen.

Aber auch zwischen den evangelischen Erzählungen selbst findet sich eine Differenz, nicht nur darin, daß Markus in anschaulichster Ausführlichkeit die Scene bei dem Festmahl erzählt, Lukas dagegen sich mit einer kurzen Angabe begnügt (3,18—20. 9, 9.), während Matthäus in der Mitte steht: sondern es wird auch das Verhältniß des Herodes zum Täufer von Markus wesentlich anders als von Matthäus dargestellt. Während nämlich nach dem letzteren Herodes den Täufer zu tödten wünschte, aber nicht dazu kommen konnte, weil er das Volk scheuen mußte, das ihn für einen Propheten hielt (V 5.): so ist es nach Markus nur Herodias, welche ihm nach dem Leben trachtet, aber ihren Zweck nicht erreichen kann, weil ihr Gemahl den Johannes als einen heiligen Mann scheute, ihn bei Gelegenheit selbst gerne hörte, und seinem Rath nicht selten Folge leistete (V. 19 f.). [7]) Hier hat nun ebenfalls wieder das individuell Charakteristische der Erzählung des Markus die Erklärer bewogen, seiner Darstellung den Vorzug vor der des Matthäus zu geben. [8]) Allein auch hier kann man gerade in diesen Ausmalungen und Aenderungen bei Markus die Spur des Traditionellen zu erkennen glauben, zumal auch Josephus

---

[6]) So Paulus, exeg. Handb. 1, a, S. 361; Schleiermacher, über den Lukas, S. 109.

[7]) Vergl. Fritzsche, Comm. in Marc. S. 225.

[8]) Z. B. Schneckenburger, über den Ursprung des ersten kanonischen Evangeliums, S. 86 f. Daß das ἐλυπήθη des Matthäus V. 9. kein Widerspruch dieses Evangelisten mit sich selber ist, darüber vergl. Fritzsche z. d. St.

nur vom Volke ſagt: ἤρθησαν τῇ ἀκροάσει τῶν λόγων, den Herodes aber als denjenigen aufführt, welcher δείσας κρεῖττον ἡγεῖται (τὸν Ἰωάννην) ἀναιρεῖν. Wie nahe lag es nämlich, zu weiterer Erhebung des Täufers den Contraſt herbeizuführen, daß ſelbſt der Fürſt, gegen welchen er geſprochen und der ihn deßwegen verhaftet hatte, im Gewiſſen gehalten geweſen ſei, ihn zu achten, und nur ſein rachſüchtiges Weib zu ſeinem Bedauern ihm den Mordbefehl abgeliſtet habe. Mit dem Charakter des Antipas, wie wir ihn ſonſther kennen, iſt die Darſtellung des Matthäus ohnehin nicht unverträglich. [9])

Der Schluß der evangeliſchen Erzählung gibt den Eindruck, als wäre der abgeſchlagene Kopf des Johannes noch über Tiſch präſentirt worden, alſo das Gefängniß deſſelben ganz in der Nähe geweſen. Nun aber erfahren wir aus der angeführten Stelle des Joſephus, daß der Täufer in Machärus, einem feſten Platz an der Südgränze von Peräa, gefangen geſeſſen habe, wogegen die Reſidenz des Herodes in dem eine Tagreiſe davon entfernten Tiberias war. [10]) Von Machärus aber nach Tiberias konnte das Haupt des Johannes erſt nach zwei Tagen, alſo nicht mehr über Tafel, herbeigebracht werden. Der Widerſpruch, welcher hierin zu liegen ſcheint, iſt nun zwar nicht mit Fritzſche durch Berufung darauf zu löſen, daß in den Evangelien mit keinem Worte geſagt ſei, das Haupt des Johannes ſei noch während des Mahles gebracht worden. Denn ausdrücklich geſagt iſt es nur deßwegen nicht, weil es aus der ganzen Darſtellung von ſelbſt erhellt. Nicht nur iſt in unmittelbarem Zuſammenhang mit den Vorfällen bei der Mahlzeit die Abſendung des speculator und ſeine Rückkehr mit dem Kopfe des Enthaupteten erzählt: ſondern nur ſo hat auch die ganze, dramatiſch gehaltene Scene ihren gehörigen Schluß; nur ſo tritt der Contraſt recht hervor, welchen der Blutbefehl mit dem Freudenfeſte bildet; endlich auch der

---

[9]) S. Winer, b. Realwörterb. d. A. Herodes Antipas.

[10]) Vergl. Fritzſche, Comm. in Matth. S. 491.

πίναξ, auf welchem der abgeſchlagene Kopf herbeigebracht wird, bezeichnet denſelben als das köſtlichſte Gericht, welches die unnatürliche Rachſucht eines Weibes ſich über Tafel bringen laſſen mochte. Das aber tritt hier löſend ein, was wir aus Joſephus erfahren, [11]) daß Herodes Antipas ebendamals mit dem arabiſchen König Aretas im Kriege begriffen war, zwiſchen deſſen Gebiet und dem ſeinigen Machärus die Gränzfeſte bildete, wo alſo damals Herodes ſelbſt mit ſeinem Hofſtaate ſich aufgehalten haben mag.

Wir ſehen: das Leben des Johannes in der evangeliſchen Erzählung iſt aus leicht denkbaren Gründen vorwiegend nur an ſeiner Jeſu zugewendeten Seite von mythiſchem Schimmer umfloſſen; während die von der Sache Jeſu abgekehrte Seite mehr noch die hiſtoriſchen Umriſſe zeigt.

---

[11]) Antiq. 18, 5, 1.

Zweites Kapitel.

Taufe und Versuchung Jesu.

§. 49.

Warum hat Jesus sich von Johannes taufen lassen?

In Gemäßheit der von den Evangelisten an den Tag gelegten Ansicht von der Sache beantwortet man die vorangestellte Frage von orthodoxer Seite gewöhnlich dahin, Jesus habe sich durch die johanneische Taufe zu seinem messianischen Berufe einweihen lassen wollen; wofür man sich auch auf eine Stelle bei Justin berufen kann, nach welcher es jüdische Vorstellung war, der Messias werde als solcher sich selbst und Andern unbekannt sein, bis Elias als sein Vorläufer ihn salben, und dadurch Allen kennbar machen werde. [1]) Der Täufer selbst indeß, wie ihn der erste Evangelist darstellt, muß diese Ansicht nicht getheilt haben; denn hätte er seine Taufe für eine Weihung angesehen, welche der Messias nothwendig bekommen müsse: so würde er sich nicht gesträubt haben, sie an Jesu zu vollziehen (3, 14.).

Dem Obigen zufolge bezog sich die Taufe des Johannes einerseits εἰς τὸν ἐρχόμενον, indem man durch dieselbe auf den erwarteten Messias glaubig sich vorbereiten zu wollen versprach:

---

[1]) Dial. c. Tryph. 8 S. 110. der Mauriner Ausg.

wie konnte Jeſus, wenn er der ἐρχόμενος ſelbſt zu ſein ſich bewußt war, dieſer Taufe ſich unterwerfen? Die gewöhnliche Antwort auf orthodoxem Standpunkt iſt: Jeſus, obwohl ſich ſeiner Meſſianität bewußt, redete und handelte doch, ſo lange er nicht durch Gott ſelbſt dafür erklärt war, nicht als Meſſias, ſondern bloß als Iſraelite, der ſich zur Pflicht macht, jeder ſeine Nation betreffenden göttlichen Verordnung nachzukommen. [2]) Allein man muß hier wohl unterſcheiden: negativ, nichts Meſſianiſches zu thun, kein Vorrecht des Meſſias auszuüben, ehe er feierlich dafür erklärt wäre, das ziemte Jeſu; auch poſitiv allen den Ordnungen ſich zu unterwerfen, welche jeder Iſraelit zu befolgen hatte: aber einen neuaufgekommenen Ritus mitmachen, welcher die Erwartung eines andern künftigen Meſſias ausſprach, das konnte der, welcher ſich bewußt war, ſelbſt der gegenwärtige Meſſias zu ſein, ohne Simulation nicht. Mit Recht haben daher neuere Theologen zugegeben, daß Jeſus, als er zu Johannes kam, um ſich taufen zu laſſen, ſich noch nicht entſchieden als den Meſſias gedacht haben könne. [3]) Freilich faſſen ſie dieſe Ungewißheit nur als das Sträuben der Beſcheidenheit auf, indem namentlich Paulus erinnert, daß Jeſus, unerachtet er von ſeinen Eltern ſeine meſſianiſche Beſtimmung vernommen, und an dieſen erſten Anſtoß ſich in den äußeren Ereigniſſen wie in ſeiner innern Entwickelung Manches günſtig angereiht hatte, doch ſich nicht habe übereilen wollen, das ihm gleichſam aufgedrungene Prädicat ſich beizulegen. Allein, ſieht man in den bisherigen Erzählungen von Jeſu eine Geſchichte, und zwar, wie man dann nicht anders kann, eine übernatürliche: ſo mußte der von Engeln Angekündigte, übernatürlich Gezeugte, durch Huldigungen von Magiern und Propheten in der Welt Aufgenommene, der ſchon im zwölften Jahre den Tempel

---

[2]) Heß, Geſchichte Jeſu, 1. Bd. S. 118 f. Anmerk.

[3]) Paulus, a. a. O. S. 362 ff. 337. Haſe, Leben Jeſu, §. 48 erſte Ausg.

als seines Vaters Haus kannte, längst über alle Skrupel einer falschen Bescheidenheit hinaus von seiner Messianität überzeugt sein; glaubt man dagegen die Kindheitsgeschichte kritisch auflösen zu können: so sind damit alle Veranlassungen verschwunden, welche Jesum so frühe auf den Gedanken, er möchte der Messias sein, bringen mußten, und es wird die Stellung, welche er durch die Annahme der johanneischen Taufe sich zur messianischen Idee gab, aus einem gezierten Nichtwissenwollen, daß er der Messias sei, zum wirklichen Nichtwissen dieser Bestimmung. — Zu bescheiden, meinen jene Erklärer weiter, um sich eigenmächtig für den Messias zu erklären, habe Jesus Alles, was die strengste Selbstbeurtheilung erfordere, erfüllen (*πληρῶσαι πᾶσαν δικαιοσύνην*), und den entscheidenden Versuch machen wollen, ob es die Gottheit dulden würde, daß auch er wie jeder Andere auf den kommenden Messias sich einweihen lasse, oder ob sie einen Wink geben würde, daß er selbst der *ἐρχόμενος* sei? Allein auf diese Weise etwas thun, was man selbst als unangemessen erkennt, nur um zu versuchen, ob nicht Gott das Unpassende corrigiren werde, ein solches Herausfordern eines göttlichen Zeichens ist doch nichts Andres, als ein *ἐκπειράζειν τὸν Κύριον*, was Jesus bald nach der Taufe so entschieden von sich gewiesen haben soll (Matth. 4, 7.). Das also wird man anerkennen müssen: sofern die Taufe des Johannes eine Taufe *εἰς τὸν ἐρχόμενον* war, kann Jesus, wenn er sich derselben ohne Heuchelei und Vermessenheit unterworfen haben soll, noch nicht sich selbst für diesen *ἐρχόμενος* gehalten haben, und wenn er das *σὺ εἶ ὁ ἐρχόμενος* u. s. w. wirklich gesprochen hätte, wozu aber ohne die Weigerung des Täufers, welche mit dessen früherer Ueberzeugung von Jesu Messianität wegfällt, keine Veranlassung war, so könnte er es, wenn es auch der Referent vom Standpunkte des späteren Erfolgs aus anders versteht, nur so gemeint haben, es zieme ihm, wie jedem frommen Israeliten, durch die Taufe sich dem zu erwartenden Messias im Voraus anzuschließen.

Doch die bisher besprochene Beziehung ist nur die eine Seite der johanneischen Taufe; die andere, historisch noch sicherer verbürgte, ist, daß sie ein *βάπτισμα μετανοίας* war. Die Israeliten, heißt es Matth. 3, 6, haben sich von Johannes taufen lassen *ἐξομολογούμενοι τὰς ἁμαρτίας αὐτῶν*: soll nun Jesus gleichfalls ein solches Bekenntniß abgelegt haben? es erging an sie der Ruf; *μετανοεῖτε* (Matth. 3, 2.): soll auch Jesus sich dieß haben gesagt sein lassen? Schon in der alten Kirche war dieß Bedenken; im Hebräer-Evangelium der Nazarener richtete Jesus an seine Mutter und Brüder, welche ihn aufforderten, sich von Johannes taufen zu lassen, die Frage, was er denn gesündigt habe, daß er diese Taufe nöthig hätte[4])? und ein ketzerisches Apokryphum soll Jesum bei seiner Taufe geradezu ein Bekenntniß eigener Sünde haben ablegen lassen.[5])

Faßt man zusammen, was neuere Theologen, um diesem Anstoß auszuweichen, angedeutet haben,[6]) so ist es dieß, daß

---

[4]) Hieron. adv. Pelagian. 3, 2: In Evangelio juxta Hebraeos — — narrat historia: Ecce mater Domini et fratres ejus dicebant ei: Joannes baptista baptizat in remissionem peccatorum; eamus et baptizemur ab eo. Dixit autem eis: quid peccavi ut vadam et baptizer ab eo? nisi forte hoc ipsum quod dixi, ignorantia est.

[5]) Der Verfasser des Tractatus de non iterando baptismo in Cyprians Werken ed. Rigalt. p. 139 sagt (die Stelle steht auch in Fabric. Cod. apocr. N. T. 1. S. 799 f.): Est — liber, qui inscribitur Pauli praedicatio. In quo libro, contra omnes scripturas et de peccato proprio confitentem invenies Christum, qui solus omnino nihil deliquit, et ad accipiendum Joannis baptisma paene invitum a matre sua Maria esse compulsum. — Da dieses Sträuben gegen die Taufe nicht zum Bekenntniß eigner Sünde, sondern eigentlich nur zu dem Bewußtsein der Sündlosigkeit paßt, wie es Jesus im Nazarenerevangelium ausspricht: so mag die Darstellung der Praedicatio Pauli der des genannten Evangeliums verwandt gewesen, und vielleicht nur aus verketzerndem Mißverstand härter dargestellt worden sein.

[6]) Kuinöl, Comm. in Matth. S. 70. Olshausen, bibl. Comm. 1, S. 175.

ſie, die Unterſcheidung zwiſchen dem, was der Menſch als einzelner, und was er als Glied der Geſammtheit iſt, auf Jeſum anwendend, behaupten, für ſich ſelbſt zwar habe er keine μετάνοια nöthig gehabt, wohl aber das Bewußtſein, daß ſie bei allen andern Menſchen, auch ſeine Volksgenoſſen, die Nachkommen Abrahams, nicht ausgenommen, nothwendig ſei, und um für ein Inſtitut ſeine Billigung auszuſprechen, welches dieſe Wahrheit bethätigte, habe ſich Jeſus demſelben gleichfalls unterworfen. Allein man ſtelle ſich nur die Sache genauer vor. Nach Matth. 3, 6. ſcheint Johannes vor der Taufe ein Sündenbekenntniß verlangt zu haben: ablegen konnte Jeſus, als ſündlos vorausgeſetzt, ein ſolches ohne Unwahrheit nicht; verweigerte er es, ſo taufte ihn Johannes ſchwerlich, denn für den Meſſias hielt er ihn vorher nicht, und bei jedem andern Iſraeliten mußte er ein Sündenbekenntniß für nöthig halten. Wollte alſo Jeſus keines ablegen, ſo müßte ſich wohl hierüber der Streit entſponnen haben, welchem Matthäus eine ganz andre Beziehung giebt; aber freilich, wenn das διεκώλυεν des Johannes durch eine ſolche Weigerung Jeſu veranlaßt geweſen wäre, ſo würde ſich die Sache ſchwerlich durch ein bloßes ἄφες τοῦτον ἐξὶν haben abmachen laſſen, ſondern eben das πληρῶσαι πᾶσαν δικαιοσύνην würde der Täufer vermißt haben, wenn kein Sündenbekenntniß abgelegt war. Indeſſen, wenn auch vielleicht nicht jeder einzelne Täufling ein ſolches Bekenntniß ablegen mußte: ſo hat doch wohl Johannes bei Vollziehung der Taufhandlung nicht ganz geſchwiegen, ſondern den Täufling mit Worten angeredet, welche ſich auf die μετάνοια bezogen. Konnte Jeſus ſolche Worte über ſich ſprechen laſſen, wenn er ſich bewußt war, keine Sinnesänderung nöthig zu haben? und machte er dadurch, daß er von ſich als einem Sünder reden ließ, nicht die Gemüther irre, welche nachher an ihn als den Sündloſen glauben ſollten? Laſſen wir aber ſelbſt auch die Behauptung fallen, daß Johannes die Täuflinge in angegebener Weiſe angeredet habe: ſo mußten doch die

Gebärden derjenigen, welche in die reinigende Fluth hinabſtiegen und wieder auftauchten, die von Büßenden ſein, und wenn Jeſus dieſe auch nur ſtillſchweigend mitmachte, ohne ſie doch auf ſich zu beziehen: ſo könnte er von Simulation nicht freigeſprochen werden.

Hier iſt alſo kein anderer Ausweg, als daß Jeſus, wie er bei ſeiner Taufe noch nicht daran gedacht haben kann, ſelbſt der Meſſias zu ſein, ſo auch, was die μετάνοια betrifft, ſich zwar unter die Trefflichſten in Iſrael mit Recht mag haben zählen können, ohne ſich jedoch von dem, was Hiob 4, 18. 15, 15. geſagt iſt, auszuſchließen. Von hiſtoriſcher Seite wird hiegegen wenig einzuwenden ſein; denn das τίς ἐξ ὑμῶν ἐλέγχει με περὶ ἁμαρτίας; (Joh. 8, 46.) konnte ſich doch theils nur auf offenkundige Fehltritte, theils nur auf die ſpätere Zeit der gereiften Entwickelung Jeſu beziehen; die Scene aus ſeinem zwölften Jahre aber würde für ſich eine ſündloſe Entwickelung ſelbſt dann nicht beweiſen, wenn ſie hiſtoriſch wäre.

§. 50.

Die Vorfälle bei der Taufe Jeſu als übernatürliche und als natürliche betrachtet.

Eben als Johannes ſeine Taufe an Jeſus vollendet hatte, ereignete es ſich nach den ſynoptiſchen Evangelien, daß der Himmel ſich öffnete, der heilige Geiſt in Geſtalt einer Taube auf Jeſum herabkam, und eine Himmelsſtimme ſich hören ließ, die ihn als den Sohn Gottes, auf welchem des Vaters Wohlgefallen ruhe, bezeichnete (Matth. 13, 16 f. Marc. 1, 10 f. Luc. 3, 21 f.). Das vierte Evangelium läßt (1, 32 ff.) durch den Täufer erzählen, wie er den heiligen Geiſt einer Taube gleich auf Jeſum habe herabkommen und über ihm bleiben ſehen; von einer Stimme wird hier nichts geſagt, auch nicht, daß die Scene gerade bei der Taufe Jeſu vorgefallen ſei: doch da im unmittelbar Vorhergehenden Johannes von ſeiner Taufe

gesagt hatte, sie sei zur Offenbarung des Messias bestimmt gewesen, überdieß die johanneische Beschreibung des herabkommenden Geistes fast wörtlich der synoptischen entspricht: so ist wohl nicht zu zweifeln, daß hier derselbe Vorfall berichtet werden solle. Die alten verlorenen Evangelien Justins und der Ebioniten verbanden hiemit noch ein himmlisches Licht, oder ein im Jordan aufflammendes Feuer; [1]) auch mit der Taube und Himmelsstimme nahmen sie Veränderungen vor, von welchen unten zu sprechen sein wird. Wem denn eigentlich die Erscheinung gegolten habe, darüber kann man bei Vergleichung der verschiedenen Berichte zweifelhaft bleiben. Nach Johannes, wo der Täufer sie seinen Anhängern erzählt, scheinen diese nicht Augenzeugen gewesen zu sein; sondern, indem er davon spricht, wie ihm von demjenigen, der ihn zu taufen gesandt habe, das Herabkommen und Bleiben des Geistes über Einem als Kennzeichen des Messias verheißen worden sei, sieht es aus, als wäre die Erscheinung vorzugsweise nur für den Täufer bestimmt gewesen. Nach Markus ist es Jesus, der im Heraufsteigen aus dem Wasser den Himmel sich spalten und den Geist herabkommen sieht. Auch bei Matthäus liegt es am nächsten, εἶδε und ἀνεῴχθησαν αὐτῷ auf ὁ Ἰησοῦς zu beziehen, der unmittelbar vorher Subject gewesen war; doch, da es sofort heißt, er habe den göttlichen Geist gesehen ἐρχόμενον ἐπ' αὐτόν, nicht ἐφ' αὐτόν (bei Markus erklärt sich das in seine Construction nicht passende ἐπ' αὐτόν aus seiner Abhängigkeit von Matthäus: so scheint der sehende nicht derselbe gewesen zu sein mit dem, auf welchen er den Geist herabkommen sah, und man ist veranlaßt, εἶδε und ἀνεῴχθησαν αὐτῷ auf das entferntere Subject, den Täufer, zu beziehen, welcher jedenfalls, da die Himmelsstimme von Jesu in der dritten Person redet, am natürlichsten als weiterer Zeuge der Erscheinung vorausgesetzt

---

[1]) **Justin. Martyr. dial. c. Tryph. 88:** *κατελθόντος τῶ Ἰησοῦ ἐπὶ τὸ ὕδωρ, καὶ πῦρ ἀνήφθη ἐν τῷ Ἰορδάνῃ κ. τ. λ.* **Epiphan. haeres. 30, 13 (nach der Himmelsstimme):** *καὶ εὐθὺς περιέλαμψε τὸν τόπον φῶς μέγα.*

wird. Ein noch viel größeres Publikum scheint Lukas dem Vorfalle zu geben, indem er ἐν τῷ βαπτισθῆναι ἅπαντα τὸν λαὸν auch Jesum die Taufe empfangen, und hierauf, wie man kaum anders glauben kann, vor allem Volke die beschriebene Scene sich ereignen läßt. [2]).

Die Erzählungen veranlassen zunächst zu keiner andern Auffassung, als daß alles Angegebene äußerlich sichtbar und hörbar vor sich gegangen: und so sind sie deßwegen von jeher von der Mehrheit der Ausleger verstanden worden. Will man sich aber die Sache als wirklich so geschehen vorstellen: so stößt die gebildete Reflexion auf nicht unbedeutende Schwierigkeiten. Erstlich, daß bei der Erscheinung eines göttlichen Wesens auf der Erde sich erst der sichtbare Himmel aufthun müsse, um demselben das Heruntersteigen aus seinem gewöhnlichen Sitze möglich zu machen, dieß kann doch wohl nichts Objectives, sondern nur subjective Vorstellung einer Zeit sein, welche den Wohnplatz Gottes über dem festen Himmelsgewölbe sich dachte. Ferner, wie ist es mit richtigen Begriffen von dem heiligen Geiste, als der göttlichen, Alles erfüllenden Kraft, zu vereinigen, daß sich derselbe, wie ein endliches Wesen, von einem Orte zum andern bewegen, und vollends gar in einer Taube sich verkörpern solle? Endlich aber, daß Gott menschlich articulirte Töne in einer bestimmten Landessprache von sich gegeben habe, hat man mit Recht selbst abenteuerlich gefunden. [3])

Schon in der alten Kirche waren daher gebildetere Väter namentlich in Bezug auf die in der biblischen Geschichte sich findenden Gottesstimmen auf die Ansicht gekommen, daß sie nicht eigentlich äußere, durch Bewegung der Luft entstandene

---

[2]) Ueber diese Differenzen vgl. Usteri, über den Täufer Johannes, die Taufe und Versuchung Christi, in den theolog. Studien und Kritiken, 2ten Bandes drittes Heft, S. 442 ff.; Bleek, Bemerkungen zum Evang. Joh., ebendaselbst, 1833, 2, S. 428 ff.

[3]) Bauer, hebr. Mythologie, 2, S. 225 f. Vgl. Gratz, Comm. zum Evang. Matth., 1, S. 172 ff.

Töne, sondern innerliche Eindrücke gewesen seien, welche Gott im Gemüthe derjenigen, denen er sich mittheilen wollte, hervorgebracht habe; und so behaupten auch von der Erscheinung bei Jesu Taufe Origenes und Theodor von Mopsvestia geradezu, das sie ὀπτασία, ἀ φάσις, gewesen sei. [4]) Den Einfältigen freilich, sagt Origenes, ist es in ihrer Einfalt ein Geringes, die ganze Welt in Bewegung zu setzen, und eine so fest verbundene Masse wie den Himmel zu spalten; wer aber tiefer über dergleichen Dinge forsche, meint er, der werde an jene höhere Eröffnung des Sinnes denken, vermöge welcher wie öfters im Traume, so auch im Wachen erwählte Personen mit ihren leiblichen Sinnen etwas zu vernehmen glauben, während doch nur ihr Gemüth in Bewegung gesetzt ist: so daß folglich auch hier die ganze Erscheinung nicht als äußerer Vorgang, sondern als innere, von Gott gewirkte Vision, zu fassen wäre; eine Auffassung, welche auch unter neueren Theologen vielen Beifall gefunden hat.

Dieselbe hat in den zwei ersten und dem vierten Evangelium Anknüpfungspunkte an den Ausdrücken: ἀνεῴχθησαν αὐτῷ, εἶδε und τεθέαμαι, welche der Erscheinung eine subjective Wendung zu geben scheinen können; in dem Sinne der Bemerkung Theodor's, daß das Niedersteigen des heiligen Geistes ἀ πᾶσιν ὤφθη τοῖς παροῦσιν, ἀλλὰ κατά τινα πνευματικὴν θεωρίαν ὤφθη μόνῳ τῷ Ἰωάννῃ, wozu wir nach Markus Jesum als den Zweiten setzen müßten, der an dem Gesichte Antheil gehabt. Dagegen lautet nun aber die Darstellung des Lukas mit ihrem: ἐγένετο ἀνεῳχθῆναι — καὶ καταβῆναι — καὶ φωνὴν — γενέσθαι, — vollends wenn man das σωματικῷ εἴδει hinzunimmt, so ganz objectiv und äußerlich, [5]) daß auf dem

---

[4]) Dieß die Worte Theodor's, in Münter's Fragmenta patr. graec. Fasc. 1, S. 142. Orig. c. Cels. 1, 48. Vgl. Basil. M. in Suicer's Thesaurus, 2, S. 1479.

[5]) Wie dieß auch Lücke anerkennt, Commentar zum Evangel. Joh., 1, S. 370, und Bleek, a. a. O., S. 437.

Standpunkte, der die vollkommene Wahrheit sämmtlicher evangelischen Berichte festhält, die minder bestimmten drei übrigen Erzählungen nach der unzweideutigen des Lukas von einem Vorgange gedeutet werden müssen, der nicht bloß im Innern des Täufers und Jesu sich zutrug. Richtig gibt daher Olshausen dem Berichte des Lukas insoweit nach, daß er eine Volksmenge bei dem Vorgange zugegen sein, und dieselbe auch etwas sehen und hören läßt, doch nur etwas Unbestimmtes und Unverstandenes. Hiemit wird die Sache einerseits aus dem Gebiete subjectiver Vision wieder auf das des objectiven Geschehens hinübergespielt; indem aber andrerseits die erschienene Taube nicht dem physischen, sondern nur dem eröffneten geistigen Auge sichtbar, und ebenso die Worte nicht leiblichen Ohren hörbar, sondern nur dem Geiste vernehmlich gewesen sein sollen: so geht über solcher übersinnlichen Sinnlichkeit Olshausen'scher Pneumatologie uns Uebrigen das Verständniß aus, und wir eilen aus dieser dumpfen Atmosphäre gerne zu der Klarheit derjenigen fort, welche uns einfach sagen, die Sache sei ein äußerer Vorgang, aber ein rein natürlicher gewesen.

Von dieser Seite beruft man sich auf die Weise des Alterthums, natürliche Vorgänge als göttliche Zeichen anzusehen, und in bedeutungsvollen Momenten, wo es auf einen kühnen Entschluß ankam, sich durch dieselben leiten zu lassen. So habe auch für Jesum, als er, innerlich zum Messias herangereift, nur noch auf eine äußere göttliche Bestätigung wartete, und eben so für den Täufer, der seinen Jugendfreund bereits über sich selber stellte, in der feierlichen Stimmung bei der Taufe des Ersteren durch den Letzteren jedes zufällig eintretende Naturphänomen bedeutungsvoll sein, und ihnen als Zeichen des göttlichen Willens erscheinen müssen. [6]) Was nun diese natürliche Erscheinung gewesen sei, darüber sind die Erklärer getheilter Meinung. [7]) Die einen nehmen mit den Synoptikern

---

[6]) Paulus, a. a. O. S. 363 ff.

[7]) Unentschieden läßt es Kaiser, bibl. Theol., 1, S. 236.

sowohl etwas Hörbares als etwas Sichtbares an; die andern mit Johannes nur etwas Sichtbares. Was das Sichtbare betrifft, so deuten sie das Sichöffnen des Himmels entweder von plötzlicher Zertheilung der Wolken, [8]) oder von einem Blitzstrahl; [9]) die Taube aber nehmen sie entweder als einen wirklichen Vogel dieser Gattung, welcher zufällig über das Haupt Jesu langsam hinschwebte, [10]) oder setzt man voraus, daß eben jener die Wolken zertheilende Blitz, [11]) oder ein sonstiges Meteor, [12]) der Art seines Herabkommens wegen mit einer Taube verglichen werde. Nimmt man neben diesem Sichtbaren auch noch etwas Hörbares bei der Scene an, so versteht man auf diesem Standpunkt einen Donnerschlag darunter, welchem die Anwesenden als einer Bath-kol die Auslegung gegeben haben, die wir bei den ersten Evangelisten lesen; [13]) wogegen Andere Alles, was von hörbaren Worten gesagt ist, nur als Ausdeutung des sichtbaren Zeichens fassen, in welchem man eine Erklärung Jesu zum υἱὸς θεοῦ gefunden habe. [14]) Diese letztere Ansicht setzt die Synoptiker, welche unverkennbar von einer wirklichen Stimme reden, gegen Johannes zurück, enthält also einen kritischen Zweifel an dem historischen Charakter der Berichte, welcher, consequent verfolgt, auf einen ganz andern Standpunkt, als den der natürlichen Erklärung, führt. Ebenso wenn das Hörbare ein bloßer Donner gewesen, die Worte aber nur eine subjective Auslegung desselben sein sollen: so müßte, da in der synoptischen Darstellung die Worte augenscheinlich zum objectiven Vorgang gerechnet sind, eine traditionelle

---

[8]) Paulus, a. a. O. und S. 337.
[9]) Bauer, hebr. Mythol., 2, 226 f. Kuinöl, Comm. in Matth., p. 72.
[10]) So Paulus, Bauer.
[11]) Kuinöl.
[12]) Hase, erste Ausg.
[13]) Bauer, Kuinöl; Theile, zur Biogr. J. §. 22. Anmerk. 5.
[14]) Paulus, Hase.

Zuthat in dieſen Berichten angenommen werden. Was das Sichtbare betrifft, ſo iſt zwar nicht zu läugnen, daß ſchnell ſich theilende Wolken oder ein Blitzſtrahl als Sichöffnen des Himmels bezeichnet werden konnten; keineswegs aber konnte einem Blitz oder Meteor eine Taubengeſtalt zugeſchrieben werden. Die Geſtalt aber iſt nicht nur bei Lukas entſchieden der Vergleichungspunkt, ſondern ohne Zweifel auch bei den übrigen Erzählern; obgleich ſelbſt Fritzſche das ὡσεὶ περιστερὰν bei Matthäus nur auf die ſchnelle Bewegung bezogen wiſſen will. In ihrer Bewegung hat die Taube keine ſo beſtimmte Eigenthümlichkeit, daß nicht, wenn bloß dieſe der Vergleichungspunkt wäre, in einer der vier Parallelſtellen eine Variation und Subſtitution eines andern Vogels, oder überhaupt einer andern Bezeichnung, ſich finden müßte; da ſtatt deſſen durch unſere vier Berichte die περιστερὰ als ſtehende Bezeichnung hindurchgeht: ſo muß ſich die Vergleichung auf etwas der Taube ausſchließend Eigenthümliches beziehen, und dieß ſcheint nur die Geſtalt ſein zu können. Daher thun diejenigen zwar dem Texte die wenigſte Gewalt an, welche an eine wirkliche Taube denken; aber da hat nun Paulus ein ſchweres Geſchäft, durch eine Maſſe naturgeſchichtlicher und anderer Bemerkungen die Taube ſo weit kirre zu machen, daß ein ſolches Herbeifliegen derſelben zu einem Menſchen, wie es hier angenommen werden müßte, wahrſcheinlich würde; [15]) wie aber eine Taube gar ſo lange über Jemand ſchwebend verweilen könne, daß ſich ſagen ließe: ἔμεινεν ἐπ᾽ αὐτὸν, das hat er doch nicht denkbar gemacht, und damit gegen die Erzählung des Johannes, welchem er ſich in Bezug auf das Fehlen der Stimme anſchloß, ſelbſt verſtoßen.

§. 51.

Verſuche einer Kritik der Berichte. Mythiſche Auffaſſung derſelben.

Kann man ſomit den Vorgang bei Jeſu Taufe einer verſtändigen Vorſtellung nicht näher bringen, ohne den evangeliſchen

---

[15]) Vergl. übrigens Euseb. H. E. 6, 29.

Berichten Gewalt anzuthun, und eine ungenaue Darstellung bei einem Theile derselben vorauszusetzen: so wird man hiedurch mit Nothwendigkeit zu einer kritischen Behandlung der Berichte hingetrieben, wie eine solche nach de Wette und Schleiermacher jetzt als die herrschende Auffassung dieses Punktes der evangelischen Geschichte gelten kann. [1]) Man versucht, aus der johanneischen Erzählung, als der reinen Quelle, die übrigen, als getrübte Abflüsse, herzuleiten. Bei Johannes sei von keinem sich öffnenden Himmel, von keiner göttlichen Stimme die Rede; nur das Herabsteigen des Geistes werde dem Täufer nach einer ihm gewordenen Verheißung zum göttlichen Zeugniß, daß Jesus der Messias sei; auf welche Weise aber der Täufer wahrgenommen, daß der Geist auf Jesu ruhe, sage er uns nicht, und gar wohl können ihm auch bloß Reden Jesu das Zeichen davon gewesen sein.

Man muß sich über die Behauptung Schleiermacher's wundern, daß im vierten Evangelium nicht angegeben werde, in welcher Weise der Täufer das niedersteigende πνεῦμα wahrgenommen: da doch das auch hier sich findende ὡσεὶ περιστερὰν es deutlich genug sagt, und eben durch diesen Zug jenes Herabkommen als sichtbares, nicht bloß aus Reden erschlossenes, unverkennbar dargestellt ist. Usteri freilich meint, die Taube habe der Täufer nur als Bild gebraucht, um den sanften und milden Geist zu bezeichnen, den er an Jesu bemerkte. Allein, wenn er nur dieß wollte, so würde er eher Jesum selbst, wie sonst mit einem ἀμνὸς, so hier mit einer περιστερὰ, verglichen, nicht aber durch das malerische τεθέαμαι τὸ πνεῦμα καταβαῖνον ὡσεὶ περιστερὰν ἐξ οὐρανοῦ, den Gedanken an eine sinnliche Anschauung erregt haben. Es ist also in Bezug auf das von der Taube Gesagte nicht wahr, daß erst in der entfernteren

[1]) De Wette, bibl. Dogmatik, §. 208. Anm. b., exeg. Handb., 1, 1, S. 34. ff. 1, 3. S. 29 f.; Schleiermacher, über den Lukas, S. 58 f. Usteri und Bleek in den angeführten Abhandlungen; Hase L. J., §. 54; Kern, Hauptthatsachen, S. 67 ff.; Neander, L. J. Chr., S. 69 ff.

Ueberlieferung, wie die Synoptiker sie geben sollen, das ursprünglich bloß bildlich Gemeinte eigentlich gedeutet worden sei; sondern schon Johannes versteht es eigentlich, und da dieser die richtige Darstellung haben soll: so müßte der Täufer selbst schon von einer sichtbaren, taubenähnlichen Erscheinung gesprochen haben; wie Bleek, Neander u. A. mit Recht anerkennen.

Wie hienach in Bezug auf die Taube der angebliche Unterschied zwischen den drei ersten und dem vierten Evangelium sich gar nicht findet: so ist hinsichtlich der Stimme dieser Unterschied so groß, daß man nicht begreift, wie aus der einen Darstellung die andere geworden sein kann. Denn hier soll das Zeugniß, welches Johannes in Folge jener Erscheinung über Jesum abgab: *ὅτι οὗτός ἐστιν ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ* (Joh. 1, 34.), in Verbindung mit dem vorangegangenen: *ὁ πέμψας με βαπτίζειν — ἐκεῖνός μοι εἶπεν· ἐφ' ὃν ἂν ἴδῃς τὸ πνεῦμα καταβαῖνον — οὗτός ἐστιν ὁ βαπτίζων ἐν πνεύματι ἁγίῳ* (V. 33) — beides zusammen soll in der fortgehenden Ueberlieferung zu einer unmittelbaren himmlischen Erklärung geworden sein, wie wir sie bei Matthäus in der Form: *οὗτός ἐστιν ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητὸς ἐν ᾧ εὐδόκησα*, lesen. Da zu einer solchen Umwandlung, wenn sie annehmlich sein soll, auch irgend eine Veranlassung nachgewiesen werden muß: so bietet sich Jes. 42, 1. dar, wo Jehova von seinem עֶבֶד aussagt: הֵן (עַבְדִּי אֶתְמָךְ־בּוֹ) בְּחִירִי רָצְתָה נַפְשִׁי; wovon die außer Klammer befindlichen Worte durch die Worte der Himmelsstimme bei Matthäus fast wörtlich übersetzt sind. Wurde nun diese Stelle, wie wir aus Matth. 12, 17 ff. sehen, auch sonst auf Jesus als den Messias angewendet: so lag in ihr, indem doch hier wie bei der Taufe Gott selbst der Redende ist, ungleich nähere Veranlassung, eine Himmelsstimme zu erdichten, als in dem bezeichneten Ausspruche des Johannes. Indem wir also, um den Ursprung der Erzählung von einer Gottesstimme zu erklären, den Mißverstand der Rede des Täufers nicht brauchen; zur Ableitung des Zugs mit der Taube aber jene Rede nicht brauchen können: so müssen wir die Quelle

unſerer Erzählung nicht in einem der Evangeliſchen Berichte, ſondern außerhalb des N. T. im Gebiete der auf das A. T. gegründeten Zeitvorſtellungen ſuchen, welche namentlich Schleiermacher zum großen Schaden des objectiven Werthes ſeiner neuteſtamentlichen Kritik durchaus vernachläſſigt hat.

Ausſprüche über den Meſſias, welche Dichter dem Jehova in den Mund gelegt hatten, als wirklich vernehmbar gewordene himmliſche Stimmen zu betrachten, war ganz im Geiſte des ſpäteren Judenthums, welches ſelbſt ausgezeichneten Rabbinen nicht ſelten himmliſche Stimmen zu Theil werden ließ, [2]) und deſſen Vorausſetzungen vom Meſſias die erſte Chriſtengemeinde ſowohl ſelbſt theilte, als auch denſelben den Juden gegenüber zu genügen ſuchen mußte. Nun hatte man in der angeführten jeſaianiſchen Stelle einen göttlichen Ausſpruch, in welchem wie mit dem Finger auf den gegenwärtigen Meſſias hingewieſen war, der ſich alſo ganz beſonders eignete, als himmliſcher Ruf über denſelben aufgefaßt zu werden: wie konnte die chriſtliche Sage in die Länge ſäumen, eine Scene auszubilden, in welcher dieſe Worte hörbar vom Himmel herab über ihren Meſſias ausgeſprochen worden waren? — Noch eine weitere Veranlaſſung, die Sache auf dieſe Weiſe zu geſtalten, entdecken wir, wenn wir auf die zweite Perſon achten, in welcher bei Lukas und Markus die Himmelsſtimme zu Jeſus ſpricht (*σὺ εἶ ὁ υἱός μου*,) und damit vergleichen, wie den Kirchenvätern zufolge in einigen der alten verlorenen Evangelien die Himmelsſtimme gelautet hat. Juſtin gibt ſie nach ſeinen *ἀπομνημονεύμασι τῶν ἀποστόλων* ſo wieder: *υἱός μου εἶ σύ· ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε*; [3]) im Hebräerevangelium des Epiphanius ſtand dieſer Ausſpruch neben dem, welchen unſere Evangelien haben, [4]) und

[2]) Nach Bava Mezia f. 59, 1 (bei Wetſtein S. 427) berief ſich R. Elieſer dafür, daß er die Tradition auf ſeiner Seite habe, auf ein himmliſches Zeichen. Tum personuit Echo coelestis: quid vobis cum R. Eliesere? nam ubivis secundum illum obtinet traditio.

[3]) Dial. c. Tryph. 88.

[4]) Haeres. 30, 13.

Klemens von Alexandrien [5]) und Auguſtin [6]) ſcheinen ſelbſt in Exemplaren von dieſen jene Worte geleſen zu haben, welche bei Lukas wenigſtens auch noch einige unſrer Codices an die Hand geben. [7]) Hier waren alſo in der Himmelsſtimme nicht Worte aus der angeführten jeſaianiſchen Stelle, ſondern aus Pſ. 2, 7., einer Stelle, welche von den jüdiſchen Erklärern auf den Meſſias gedeutet, [8]) auch Hebr. 1, 5. auf Chriſtum angewendet wird, und durch die Form einer unmittelbaren Anrede eine noch ſtärkere Veranlaſſung enthielt, ſie als eine wirkliche, vom Himmel herab an den Meſſias gerichtete Stimme aufzufaſſen. Waren nun urſprünglich vielleicht die Worte des Pſalms der Himmelsſtimme in den Mund gelegt, oder war auch nur, wie jedenfalls aus der zweiten Perſon: σὺ εἶ, bei Markus und Lukas wahrſcheinlich wird — welche nur durch die Pſalmſtelle, nicht aber durch die jeſaianiſche an die Hand gegeben war — neben dieſer auch noch auf jene Rückſicht genommen: was bedürfen wir zweiter Zeugniß, um in dieſen, längſt meſſianiſch gedeuteten, und bald auch als himmliſche Anrede an den auf Erden gegenwärtigen Meſſias gefaßten Stellen die Quelle unſerer Erzählung von der himmliſchen Stimme bei Jeſu Taufe zu finden? Denn daß ſie gerade mit der Taufe verbunden wurde, ergab ſich von ſelbſt, ſobald dieſe einmal als Einweihung Jeſu zu ſeinem Amte aufgefaßt war.

Was nun das Herabkommen des πνεῦμα in Geſtalt einer περιστερὰ betrifft, ſo müſſen wir das Herabſteigen des Geiſtes und die Geſtalt der Taube trennen, und jedes beſonders betrachten. Daß der göttliche Geiſt in beſonderem Maaße auf dem Meſſias ruhen werde, dieſe Erwartung ergab ſich von ſelbſt, ſobald einmal die meſſianiſche Zeit als die der Ausgießung des Geiſtes über alles Fleiſch gefaßt war (Joel 3,

---

5) Paedagog. 1, 6.

6) De consens. Evangg. 2, 14.

7) S. Wetſtein z. d. St. des Lukas, und de Wette, Einl. in das N. T. S. 100.

8) S. Roſenmüller's Schol. in Psalm. zu Pſ. 2.

1 ff.); und Jes. 11, 1 f. war ja von dem Sproß Isai's ausdrücklich gesagt, daß auf ihm der Geist Gottes in aller seiner Fülle, als Geist der Weisheit und Klugheit, der Stärke und Gottesfurcht, ruhen werde. Daß diese Geistesmittheilung als einzelner Act gedacht, und mit der Taufe in Verbindung gesetzt wurde, hat ein Vorbild in der Geschichte Davids: als dieser von Samuel gesalbt worden war, kam der Geist Gottes über ihn von dem Tage und fürder (1. Sam. 16, 13.). Ferner ist nun aber in den A. T.lichen Ausdrücken für die Mittheilung des göttlichen Geistes an die Menschen, insbesondere in dem jesaianischen נוּחַ עַל־, welchem das johanneische μένειν ἐπὶ am meisten entspricht, bereits ein Moment sinnlicher Anschauung enthalten, indem jenes Verbum sonst ein Sichniederlassen von Heerden, oder, wie das entsprechende arabische Wort, auch von Thieren bedeutet. War einmal durch einen solchen Ausdruck die Einbildungskraft angeregt: so mußte sie sich zur Vollendung des Bildes um so mehr getrieben finden, als das Herabkommen des Geistes auf den Messias ausgezeichnet werden mußte, jüdischerseits vor der Art, wie auch über Propheten (z. B. Jes. 61, 1.), christlicherseits vor der, wie auch über die getauften Christen (z. B. A.G. 19, 1 ff.) der göttliche Geist zu kommen pflegte; [9]) war einmal gegeben, daß der Geist sich auf den Messias niederlassen werde: so lag die Frage nahe: wie wird er sich niederlassen? Dieß mußte sich nach der Volksvorstellung bestimmen; je nachdem nämlich bei den Juden der göttliche Geist unter diesem oder jenem Bilde vorgestellt zu werden pflegte. Im A. T. und auch im neuen (A.G. 2, 3.) finden wir vorzugsweise das Feuer als Symbol des heiligen Geistes; woraus aber keineswegs folgt, daß nicht auch noch andere sinnliche Gegenstände als solche Symbole haben gebraucht werden können. Nun war aber in einer A. T.lichen Hauptstelle über die רוּחַ אֱלֹהִים, 1. Mos. 1, 2., diese als schwebend (מְרַחֶפֶת) dargestellt; suchte man hiefür ein

[9]) Schleiermacher, über den Lukas, S. 57.

ſinnliches Subſtrat, ſo konnte man nicht ſowohl an Feuer, als an die Bewegung eines Vogels denken, wie denn das רָחַף 5. Moſ. 32, 11. von dem Schweben eines ſolchen über ſeinen Jungen gebraucht iſt. Konnte aber bei dem unbeſtimmten Bilde eines Vogels überhaupt für jenes Schweben des Gottesgeiſtes die Vorſtellung wieder nicht ſtehen bleiben: ſo mußte Alles auf die Wahl gerade der Taube hinführen.

Im Orient, namentlich in Syrien, iſt die Taube ein heiliger Vogel, [10]) und zwar gerade aus einem Grunde, welcher beinahe nöthigen mußte, ſie mit dem auf den Urgewäſſern ſchwebenden Geiſte, 1. Moſ. 1, 2., in Beziehung zu ſetzen. Die Taube nämlich als brütende, war ein Symbol der belebenden Naturwärme; [11]) ſie ſtellte alſo ganz jene Function dar, welche in der moſaiſchen Schöpfungsgeſchichte dem göttlichen Geiſte zugeſchrieben wird: durch ſeine belebende Kraft aus dem chaotiſchen Zuſtande der erſten Schöpfung die Welt des Lebens hervorzurufen. Ueberdieß, als die Erde zum zweitenmale vom Waſſer bedeckt worden war, iſt es eine von Noah ausgeſendete Taube, welche über den Waſſern ſchwebt, und durch das Oelblatt, das ſie bringt, und zuletzt durch ihr Außenbleiben, die wiedergekehrte Möglichkeit des Lebens auf der Erde verkündigt. Wen kann es hiernach noch Wunder nehmen, wenn in jüdiſchen Schriften der über dem Urgewäſſer ſchwebende Geiſt ausdrücklich mit einer Taube verglichen ſich findet, [12]) und auch abgeſehen von dieſer Erzählung die Taube als Symbol des heiligen Geiſtes gefaßt wird? [13]) Wie nahe

---

[10]) Tibull. Carm. L. 1. eleg. 8. V. 17 f. und dazu die Anmerkung von Broekhuis; Creuzer, Symbolik, 2, S. 70 f.; Paulus; exeg. Handb., 1, a, S. 369.

[11]) Creuzer, Symbolik, 2, S. 80.

[12]) Chagiga c. 2: Spiritus Dei ferebatur super aquas, sicut columba, quae fertur super pullos suos nec tangit illos. Vergl. Ir Gibborim ad Genes. 1. 2. bei Schöttgen, horae, 1, S. 9.

[13]) Targum Koheleth, 2, 12. wird die vox turturis als vox spiritus sancti gedeutet. Dieß mit Lücke S. 367. für eine willkürliche

es von hier aus lag, der schwebenden Taube eine Beziehung auf den Messias zu geben, auf welchen der mit einer Taube verglichene Gottesgeist herabkommen sollte, erhellt von selbst, und ohne daß man sich auf jüdische Schriften zu berufen brauchte, welche den über dem Wasser schwebenden Geist, 1. Mos. 1, 2., als den Geist des Messias bezeichnen, [14]) und die Noachische Taube, dieses Nachbild des taubenartig über dem Urwasser brütenden Gottesgeistes, mit dem Messias in Verbindung bringen. [15])

Waren auf diese Weise die himmlische Stimme und der als Taube herabschwebende göttliche Geist aus jüdischen Zeitvorstellungen Bestandtheile der christlichen Sage von den Umständen bei Jesu Taufe geworden: so ergab sich als ergänzender Zug das Sichaufthun des Himmels von selbst, weil nämlich das einmal sinnlich vorgestellte πνεῦμα doch auch eine Gasse haben mußte, um durch das Himmelsgewölbe auf Jesum herunterkommen zu können. [16])

Deutung zu erklären, scheint nach den obigen Daten selbst der Willkür ähnlich zu sehen. Vergl. de Wette, exeg. Handb., 1, 1, S. 33 f.

[14]) Bereschith rabba, sect. 2, f. 4, 4, ad Genes. 1, 2 (bei Schöttgen a. a. O.): intelligitur spiritus regis Messiae, de quo dicitur Jes. 11, 2: et quiescet super illum spiritus Domini.

[15]) Sohar Numer. f. 68. col. 271 f. (bei Schöttgen, horae, 2, S. 537 f.). Der Inhalt dieser Stelle beruht auf dem kabbalistischen Schlusse: Ist David nach Ps. 52, 10. der Oelbaum: so ist der Messias, Davids Sproß, das Oelblatt; heißt es von Noa's Taube Genes. 8, 11., sie habe ein Oelblatt im Munde geführt: so wird der Messias durch eine Taube in die Welt eingeführt werden. — Auch christliche Ausleger haben die Taube bei Jesu Taufe mit der Noachischen verglichen, s. Suicer, Thesaurus, 2, d. A. περιστερά. S. 688 f. — Was man sonst hier anzuführen pflegte, daß die Samaritaner auf Garizim eine Taube unter dem Namen Achima göttlich verehrt haben, ist wohl nur aus absichtlicher Mißdeutung hervorgegangene jüdische Beschuldigung, s. Stäudlin's und Tzschirner's Archiv für K. G., 1, 3, S. 66. vergl. 55. 59, 64; Lücke, 1, S. 367.

[16]) S. Fritzsche, Comm. in Matth. S. 148.

Was wir bis jetzt gefunden haben, den bloß mythiſchen Werth der angeblich wunderbaren Umſtände bei der Taufe Jeſu, hätten wir weit kürzer auf dem Wege eines Schluſſes aus dem Reſultate des vorigen Kapitels finden können; denn wenn dieſem zufolge Johannes Jeſum nicht als den Meſſias anerkannt hat: ſo können auch bei Jeſu Taufe keine Erſcheinungen vorgefallen ſein, welche den Johannes von ſeiner Meſſianität hätten überzeugen müſſen. Nun wir aber auf den mythiſchen Charakter der Taufbegebenheiten gekommen ſind, ohne das Reſultat des vorigen Kapitels irgend vorauszuſetzen: ſo können die beiden unabhängig von einander gefundenen Ergebniſſe ſich gegenſeitig zur Beſtätigung dienen.

Sind nach dem Bisherigen alle näheren Umſtände der Taufe Jeſu unhiſtoriſch: ſo fragt es ſich, ob auch das Datum ſelbſt, daß Jeſus von Johannes die Taufe empfangen, zum bloß Mythiſchen zu ſchlagen iſt? Fritzſche ſcheint hiezu nicht ganz ungeneigt, wenn er es dahingeſtellt ſein läßt, ob die älteſten Chriſten hiſtoriſch gewußt, oder nur in Gemäßheit ihrer meſſianiſchen Erwartungen gemeint haben, Jeſus ſei durch Johannes als ſeinen Vorläufer in das meſſianiſche Amt eingeweiht worden. [17]) Dieſe Anſicht kann ſich auf die Bemerkung ſtützen, daß in der jüdiſchen Erwartung, welche aus der Geſchichte Davids, in Verbindung mit der Weiſſagung des Maleachi, entſtanden war, hinreichende Veranlaſſung lag, eine ſolche Einweihung Jeſu durch den Täufer, auch ungeſchichtlich, vorauszuſetzen; wogegen die Erwähnung des *βαπτίσματος Ἰωάνου* in Bezug auf Jeſum A.G. 1, 22. in einem ſelbſt traditionellen Berichte, nichts beweiſen könnte. Doch iſt auf der andern Seite zu bedenken, daß die Taufe Jeſu durch Johannes den natürlichſten Anknüpfungspunkt für eine Erklärung des meſſianiſchen Auftretens Jeſu abgibt. Wenn wir aus Einer und derſelben Zeit zwei Männer haben, von welchen der eine die Nähe des Meſſiasreichs verkündigt, der

[17]) A. a. O. S. 153.

andere ſpäter die Rolle des Meſſias ſelbſt übernimmt: ſo könnte auch ohne poſitive Nachrichten die Vermuthung entſtehen, daß beide in einer Beziehung zu einander geſtanden haben, durch den Erſteren die Idee in dem Letzteren geweckt worden ſei. War aber Jeſus durch Johannes zu meſſianiſchen Ideen angeregt, doch, wie natürlich, für den Anfang nur ſo, daß auch er der Ankunft des meſſianiſchen Individuums, als welches er nicht am erſten Tage gleich ſich ſelber wird erkannt haben, erwartungsvoll entgegenſah: ſo wird er ſich wohl auch der johanneiſchen Taufe unterzogen haben. Dieſe wäre ſofort jedenfalls ohne alles Auffallende vor ſich gegangen, und Jeſus, keineswegs ſchon bei dieſer Gelegenheit als der über dem Täufer Stehende angekündigt, möchte ſich, wie ſchon oben bemerkt, noch längere Zeit als Schüler deſſelben benommen haben.

Sehen wir von hier vergleichend auf unſre vier evangeliſchen Berichte zurück: ſo verſchwindet der Vorzug vollends ganz, welchen man neuerlich dem Berichte des vierten Evangelium vor dem der übrigen einräumen wollte. Denn das allein Hiſtoriſche, die Taufe Jeſu durch Johannes, erwähnt der bezeichnete Evangeliſt, einzig um das mythiſche Beiwerk bemüht, gar nicht, dieſe Nebenumſtände aber berichtet er in der That nur darin einfacher als die Synoptiker, daß er von dem Sichöffnen des Himmels nichts erwähnt; denn die göttliche Anrede fehlt, wenn wir nur recht zuſehen, auch bei ihm nicht. Wenn es nämlich 1, 33. heißt: *ὁ πέμψας με βαπτίζειν — ἐκεῖνός μοι εἶπεν· ἐφ' ὃν ἂν ἴδῃς τὸ πνεῦμα καταβαῖνον — οὗτός ἐστιν ὁ βαπτίζων ἐν πνεύματι ἁγίῳ*: ſo haben wir hier nicht allein denſelben weſentlichen Inhalt mit der ſynoptiſchen Himmelsſtimme, ſondern auch ebenſo einen göttlichen Ausſpruch, nur daß dieſer hier ausſchließend dem Johannes und ſchon vor der Taufe Jeſu zu Theil wird. Dieß hing aber theils mit dem Gewichte zuſammen, welches der vierte Evangeliſt auf das Verhältniß des Täufers zu Jeſu legte, und welchem zufolge demſelben bei ſeiner Berufung ſchon mit der Nähe des Meſſiasreiches auch die Kriterien des meſſianiſchen Individuums

geoffenbart ſein mußten; theils erinnert es noch beſtimmter als die ſynoptiſche Darſtellung an die A. T.liche Erzählung, 1. Sam. 16., welcher zufolge Samuel von Jehova geſandt wird, einen König zu ſalben, den er aber erſt an Ort und Stelle aus den Söhnen Iſai's herausfinden muß, indem bei Davids Eintritt Jehova ihm ſagt, den ſolle er ſalben, denn er ſei es (V. 12.). Was nun bei David auf ſeine Anerkennung als König erſt folgt, das Herabkommen des Geiſtes, daß iſt im vierten Evangelium zum vorangehenden Erkennungszeichen der Meſſianität Jeſu gemacht.

§. 52.

Verhältniß des Uebernatürlichen bei der Taufe Jeſu zu dem Uebernatürlichen bei ſeiner Erzeugung.

Wie im Eingange dieſes Kapitels nach der ſubjectiven Abſicht gefragt worden iſt, welche Jeſus bei Annahme der johanneiſchen Taufe haben konnte: ſo kann hier zum Schluſſe dieſer Materie nach dem objectiven Zwecke gefragt werden, welchem das Wunderbare bei Jeſu Taufe dienen ſollte?

Die gewöhnliche Antwort iſt: Jeſus ſollte dadurch in ſein öffentliches Amt eingeführt, und für den Meſſias erklärt werden, [1]) d. h. es ſollte durch daſſelbe ihm nicht noch etwas gegeben, ſondern nur das, was er ſchon war, den Uebrigen kund gethan werden. Es fragt ſich aber, ob dieſe Abſtraction im Sinn unſrer Berichte iſt? Eine unter göttlicher Mitwirkung vollzogene Einweihung in ein Amt betrachtete das Alterthum immer zugleich als eine Verleihung göttlicher Kräfte zu Führung deſſelben; daher erfüllt im A. T. die Könige, ſobald ſie geſalbt ſind, Gottes Geiſt (1. Sam. 10, 6. 10. 16, 13.), und auch im N. T. werden die Apoſtel vor dem Antritt ihres Berufs mit höheren Kräften ausgerüſtet (A.G. 2.). Hienach läßt ſich zum Voraus vermuthen, daß dem urſprünglichen

---

[1]) Heß, Geſchichte Jeſu, 1, S. 120.

Sinne der Evangelien zufolge mit der Weihe Jesu bei der Taufe zugleich eine Ausrüstung desselben mit höheren Kräften werde verbunden zu denken sein, und der Anblick unserer Erzählungen bestätigt dieß. Denn die synoptischen bemerken alle, daß nach der Taufe das πνεῦμα Jesum in die Wüste geführt habe: offenbar, um diesen Gang als die erste Wirkung des bei der Taufe empfangenen höheren Princips zu bezeichnen; bei Johannes aber scheint das μένειν ἐπ' αὐτόν, welches er dem auf Jesum herabkommenden Geiste zuschreibt (1, 33.), anzudeuten, daß von der Taufe an ein früher nicht stattgefundenes Verhältniß des πνεῦμα ἅγιον zu Jesu eingetreten sei.

Diese Bedeutung des Wunderbaren bei Jesu Taufe scheint mit den Erzählungen von seiner Erzeugung im Widerspruch zu stehen. War Jesus nach Matthäus und Lukas durch den heiligen Geist erzeugt, oder war in ihm gar nach Johannes gleich von Anfang an der göttliche λόγος Fleisch geworden: wozu bedurfte er dann noch bei seiner Taufe einer besondern Ausrüstung mit dem πνεῦμα ἅγιον? Mehrere neuere Erklärer haben diese Schwierigkeit gefühlt und zu lösen gesucht. Was Olshausen darüber vorbringt,[2]) läuft auf den Unterschied des Potentiellen und Actuellen hinaus, womit es aber sich selbst widerlegt. Ist nämlich der Charakter des Χριστός, welcher in Jesu mit erreichtem Mannesalter bei der Taufe actu hervortrat, schon in dem Kinde und Jüngling potentia vorhanden gewesen: so war damit auch ein Entwicklungstrieb gesetzt, vermöge dessen jene Anlage sich von innen heraus allmählig entfaltet haben, und nicht erst durch das von außen kommende πνεῦμα mit Einem Male geweckt worden sein wird. Hiedurch ist jedoch nicht ausgeschlossen, daß das in Jesu, als übernatürlich Erzeugtem, von seiner Geburt an gesetzte Göttliche nicht doch zugleich, vermöge der menschlichen Form seiner Entwickelung, der Anregung von außen bedurft hätte: und von diesem Gegensatz innerer Entwickelung und äußerer Anregung ist

[2]) Bibl. Comm., 1, S. 175 f.

Lücke richtiger ausgegangen. [3]) Der von Geburt an in Jesu vorhandene λόγος, meint er, habe bei allem Triebe von innen doch auch Anregung und Belebung von außen nöthig gehabt, um zur vollen Wirksamkeit und Manifestation in der Welt zu gelangen; dasjenige aber, was die göttlichen Lebenskeime in der Welt anregt und leitet, sei nach apostolischer Vorstellungsweise eben das πνεῦμα ἅγιον. Dieß zugegeben, so stehen doch innere Anlage und erforderliche Stärke der äußeren Anregung in umgekehrtem Verhältnisse: so daß, je stärkere Anregung erfordert wird, desto geringer die Anlage ist; bei absolut großer Anlage aber, wie sie in dem durch das πνεῦμα erzeugten oder vom λόγος beseelten Jesus vorausgesetzt werden muß, die Anregung ein minimum sein darf, d. h. jeder gegebene Umstand, auch der gewöhnlichste, zur Anregung für den mächtigen Trieb wird. Sehen wir nun aber bei Jesu Taufe ein maximum äußeren Anstoßes in dem sichtbaren Herabkommen des göttlichen Geistes gegeben: so kommt zwar das Einzige der messianischen Aufgabe allerdings in Betracht, zu deren Lösung er befähigt werden sollte: [4]) doch aber kann nicht zugleich jenes maximum der inneren Anlage zum υἱὸς θεοῦ als ein schon von seiner Geburt an in ihm vorhandenes vorausgesetzt werden — eine Consequenz, welcher auch Lücke nur dadurch entgeht, daß er die Scene bei Jesu Taufe hinterher doch wieder zur bloßen Inauguration herabsetzt, womit er nach dem Obigen den evangelischen Berichten widerspricht.

Wir müssen also, wie oben bei den Geschlechtsregistern, so auch hier sagen: in demjenigen Kreise der urchristlichen Gemeinde, in welchem die Erzählung von der Herabkunft des

---

[3]) Comm. zum Ev. Joh., 1, S. 378 f.

[4]) Nur darf man auf orthodoxem Standpunkte nicht mit Hoffmann (S. 301 f.) sagen, um die Ueberzeugung von seiner Messianität und die richtige Stellung unter so vielen Versuchungen und Widerwärtigkeiten festzuhalten, habe für Jesum die innerlich errungene Gewißheit nicht genügt, sondern es sei noch die äußere Beglaubigung durch eine Thatsache erforderlich gewesen.

πνεῦμα auf Jeſum bei ſeiner Taufe ſich gebildet hat, kann die Vorſtellung von einer Erzeugung Jeſu durch daſſelbe πνεῦμα nicht herrſchend geweſen ſein; ſondern, während man ſich jetzt das Göttliche Jeſu ſchon in ſeiner Erzeugung mitgetheilt denkt, müſſen jene Chriſten erſt die Taufe als den Zeitpunkt dieſer Mittheilung angeſehen haben. Wirklich ſind nun diejenigen uralten Chriſten, welche wir oben als ſolche gefunden haben, die von einer übernatürlichen Erzeugung Jeſu nichts wußten, oder nichts wiſſen wollten, zugleich auch diejenigen, welche die Mittheilung göttlicher Kräfte an Jeſum erſt an deſſen Taufe im Jordan gebunden dachten. Um keiner andern Lehre willen haben ja die orthodoxen Kirchenväter die alten Ebioniten [5]) ſammt ihrem gnoſtiſirenden Glaubensgenoſſen Cerinth [6]) grimmiger verfolgt, als weil dieſe behaupteten, mit dem Menſchen Jeſu habe ſich erſt bei der Taufe der heilige Geiſt oder der himmliſche Chriſtus vereinigt; wie denn im Evangelium der Ebioniten zu leſen war, daß das πνεῦμα in Geſtalt der Taube nicht bloß auf Jeſum herabgekommen, ſondern in denſelben hineingegangen ſei, [7]) und auch die gemeine jüdiſche Erwartung dem Juſtin zufolge die war, daß erſt bei der Salbung durch den Vorläufer Elias dem Meſſias höhere Kräfte werden mitgetheilt werden. [8])

Es ſcheint der Entwickelungsgang dieſer Vorſtellungen folgender geweſen zu ſein. Als man unter den Juden zuerſt anfing, die meſſianiſche Würde Jeſu anzuerkennen, glaubte man ſeine Ausrüſtung mit den erforderlichen Gaben am ſchicklichſten an den Zeitpunkt zu knüpfen, von welchem an Jeſus

---

[5]) Epiphan. haeres. 30, 14: ἐπειδὴ γὰρ βάλλονται τὸν μὲν Ἰησοῦν ὄντως ἄνθρωπον εἶναι, Χριστὸν δὲ ἐν αὐτῷ γεγενῆσθαι τὸν ἐν εἴδει περιστερᾶς καταβεβηκότα κ. τ. λ.

[6]) Epiphan. haeres. 28, 1.

[7]) Epiphan. haeres. 30, 13: — περιστερᾶς κατελθούσης καὶ εἰσελθούσης εἰς αὐτόν.

[8]) S. die Stelle oben, §. 48. Anm. 7.

erſt einigermaßen bekannt geworden war, und welcher ſich zugleich durch die in denſelben fallende Ceremonie am beſten zu einer ſolchen Salbung mit dem heiligen Geiſte eignete, wie ſie die Juden bei dem Meſſias erwarteten: und auf dieſem Standpunkte bildete ſich unſre Sage von den Vorgängen bei Jeſu Taufe aus. Wie aber die Verehrung gegen Jeſum ſtieg, und zugleich Männer in die chriſtliche Gemeinde traten, welche mit höheren Meſſiasideen bekannt waren, genügte dieſe ſpät entſtandene Meſſianität nicht mehr: es wurde ſein Verhältniß zum *πνεῦμα ἅγιον* ſchon auf ſeine Empfängniß zurückdatirt, und von dieſem Standpunkt aus wurde die Sage von der übernatürlichen Erzeugung Jeſu gebildet. Hier iſt es vielleicht auch geweſen, wo die Himmelsſtimme, welche urſprünglich nach Pſ. 2, 7. gelautet haben mag, nach Jeſ. 42, 1. umgeſtaltet wurde. Denn die Worte: *σήμερον γεγέννηκά σε* hatten zwar ihren angemeſſenen Sinn bei der Anſicht, daß Jeſus eben erſt bei der Taufe zum *υἱὸς θεοῦ* gemacht, und mit den entſprechenden Kräften ausgeſtattet worden ſei: aber ſie paßten nicht mehr zur Taufe Jeſu, nachdem die Anſicht entſtanden war, daß ſchon ſein erſter Lebensanfang auf göttlicher Zeugung beruht habe. Durch dieſe ſpätere Vorſtellung jedoch wurde die frühere keineswegs verdrängt, ſondern, wie die Sage und der mit ihr auf gleichem Standpunkt ſtehende Schriftſteller weitherzig iſt, gingen beide Erzählungen, die von den Wundern bei Jeſu Taufe und die von ſeiner wundervollen Erzeugung oder der Einwohnung des *λόγος* in ihm von Lebensanfang an, wiewohl ſie ſich eigentlich ausſchließen, friedlich neben einander her, und wurden ſo auch von unſern Evangeliſten, dießmal ſelbſt den vierten nicht ausgenommen, beide aufgezeichnet. Ganz wie oben bei den Genealogien: entſtehen konnte die Erzählung von der bei der Taufe geſchehenen Geiſtesmittheilung nicht mehr, ſobald die Vorſtellung von der Erzeugung Jeſu durch das *πνεῦμα* ausgebildet war; aber nachgeführt werden neben dieſer konnte ſie noch immer, weil die Sage nicht gerne etwas von den einmal gewonnenen Schätzen verlieren mag.

§. 53.

Ort und Zeit der Versuchung Jesu. Abweichungen der Evangelisten in Darstellung derselben.

Der Uebergang von der Taufe zur Versuchung Jesu, wie ihn die Synoptiker machen (Matth. 4, 1. Marc. 1, 12. Luc. 4, 1.), hat in Bezug sowohl auf die Ortsbezeichnung als die Zeitbestimmung Schwierigkeit.

Was die erstere betrifft, so fällt es auf, daß sämmtlichen Synoptikern zufolge Jesus nach seiner Taufe zum Behuf der Versuchung εἰς τὴν ἔρημον soll geführt worden sein, als ob er nicht schon zuvor in der ἔρημος gewesen wäre, da doch nach Matth. 3, 1. Johannes, von welchem er sich taufen ließ, daselbst sich aufhielt. Diesen anscheinenden Widerspruch hat die neueste Kritik des Matthäusevangeliums hervorgehoben, um die Angabe desselben, daß der Täufer in der Wüste gewirkt habe, als eine irrige darzustellen. [1]) Wer jedoch aus früher dargelegten Gründen diese Angabe zu verwerfen sich nicht entschließen mag, der kann sich auch hier entweder durch die Annahme helfen, daß Johannes seine ersten Vorträge zwar in der judäischen Wüste gehalten, sofort aber zum Behuf des Taufens aus derselben hinweg an den Jordan sich begeben habe; oder, wenn man auch das Jordanufer noch zu jener Wüste gerechnet sich denkt, durch die Voraussetzung, die beiden ersten Evangelisten hätten zwar eigentlich nur sagen müssen, von der Taufe weg habe Jesum der Geist tiefer in die Wüste hineingeführt, diese nähere Bestimmung haben sie jedoch weggelassen, weil ihre frühere Bezeichnung des Locals der Wirksamkeit des Johannes als einer Wüste durch die Schilderung der Scene bei Jesu Taufe in ihrer Vorstellung zurückgetreten war.

---

[1]) Schneckenburger, über den Ursprung des ersten kanonischen Evang., S. 39.

Außerdem aber kommt hier noch eine chronologiſche Schwierigkeit in den Weg. Während nämlich nach den Synoptikern Jeſus in friſcher Fülle des ihm am Jordan mitgetheilten πνεῦμα, mithin unmittelbar von der Taufe weg, ſich auf 40 Tage in die Wüſte begibt, wo die Verſuchung erfolgt, und hierauf erſt nach Galiläa zurückkehrt: ſo ſcheint dagegen Johannes, der von der Verſuchung ſchweigt, zwiſchen der Taufe und der galiläiſchen Reiſe Jeſu nur eine Zwiſchenzeit von wenigen Tagen vorauszuſetzen, in welcher jener ſechswöchige Aufenthalt in der Wüſte keinen Platz finden kann. Das vierte Evangelium beginnt nämlich ſeine Erzählung mit dem Zeugniß, welches der Täufer vor den Geſandten des Synedriums ablegt (1, 19 ff.;) den Tag darauf (τῇ ἐπαύριον) läßt es denſelben beim Anblick Jeſu den Vorgang erzählen, welcher nach den Synoptikern bei deſſen Taufe erfolgt iſt (V. 29 ff.;) wieder τῇ ἐπαύριον veranlaßt der Täufer zwei ſeiner Schüler, Jeſu nachzufolgen (V. 35 ff.;) abermals τῇ ἐπαύριον (V. 44.,) wie Jeſus nach Galiläa zu reiſen im Begriffe ſteht, kommen Philippus und Nathanael zu ihm, und endlich τῇ ἡμέρᾳ τῇ τρίτῃ (2, 1.) iſt Jeſus auf der Hochzeit zu Kana in Galiläa. Zunächſt liegt hier die Annahme, daß eben vor der Erzählung, welche Johannes von dem bei der Taufe Jeſu Vorgefallenen macht, dieſe ſelbſt ſtattgefunden, und da den Synoptikern zufolge unmittelbar mit der Taufe die Verſuchung zuſammenhing, auch dieſe ſammt der Taufe zwiſchen V. 28 und 29. zu ſetzen ſei; wie dieß ſchon Euthymius angenommen hat. Da nun aber zwiſchen dem bis V. 28. Erzählten und dem von V. 29. an Folgenden nur die Zwiſchenzeit eines ἐπαύριον geſetzt iſt, die Verſuchung aber einen Zeitraum von 40 Tagen erfordert: ſo glaubten die Ausleger dem ἐπαύριον den weiteren Sinn von ὕστερον geben zu müſſen; was jedoch ſchon deßwegen unzuläſſig iſt, weil im Zuſammenhang mit jenem Worte hier τῇ ἡμέρᾳ τῇ τρίτῃ vorkommt, im Unterſchiede von welchem ἐπαύριον nur den zweiten, unmittelbar folgenden Tag bedeuten kann. Daher könnte man mit Kuinöl ſich verſucht finden, Taufe und

Verſuchung zu trennen, und jene zwar nach V. 28 zu ſetzen, das Tags darauf erfolgte Zuſammentreffen Jeſu mit Johannes aber (V. 29.) als einen dem Letzteren vom Erſteren gemachten Abſchiedsbeſuch anzuſehen, und nach dieſem erſt den Gang in die Wüſte und die Verſuchung einzufügen. Allein, auch abgeſehen davon, daß die drei erſten Evangeliſten zwiſchen der Taufe Jeſu und ſeinem Abgang in die Wüſte auch eine ſolche Zwiſchenzeit von nur einem Tage nicht zuzulaſſen ſcheinen, ſo weiß man auch ſpäter ebenſowenig, wo man jene 40 Tage unterbringen ſoll. Denn zwiſchen dieſen ſeinſollenden Abſchiedsbeſuch und die Hinweiſung zweier Jünger zu Jeſus, d. h. zwiſchen V. 34. und 35., wie Kuinöl will, kann jener Aufenthalt ebenſowenig geſetzt werden, wie zwiſchen V. 28 und 29., da jene Verſe ſo gut wie dieſe durch τῇ ἐπαύριον verbunden ſind. Man müßte daher noch weiter herabſteigen, und es zwiſchen V. 43. und 44. verſuchen; aber auch hier iſt nur die Zwiſchenzeit eines ἐπαύριον, und ſelbſt 2, 1. nur eine ἡμέρα τρίτη: ſo daß man, auf dieſem Wege fortgehend, die Verſuchung am Ende in den galiläiſchen Aufenthalt Jeſu hineinbrächte, ganz gegen die Darſtellung der Synoptiker; neben dem, daß man ſie, in einem weiteren Widerſpruche gegen dieſelben, immer mehr von der Taufe entfernen würde. Wenn alſo auf dieſe Weiſe weder bei noch unterhalb des V. 29. ſich die Spalte findet, in welche ſich der vierzigtägige Aufenthalt Jeſu in der Wüſte mit der Verſuchung einſchieben ließe: ſo muß man es mit Lücke[2]) u. A. oberhalb jener Stelle verſuchen, und dieß wäre nur vor V. 19. möglich, wo ſich inſofern ſcheint einſchieben zu laſſen, ſo viel man will, als hier erſt das vierte Evangelium ſeine Geſchichtserzählung anfängt. Zwar iſt nun auch das von da an bis V. 28. Folgende nicht von der Art, daß es die Taufe und Verſuchung Jeſu, als ſchon früher geſchehen, geradezu ausſchlöße; aber V. 29 ff.

---

[2]) Comm. z. Ev. Joh., 1, S. 344.

läßt der Evangeliſt den Täufer doch gar nicht ſo ſprechen, wie wenn zwiſchen der Taufe Jeſu und ſeiner jetzigen Erzählung von derſelben eine Zeit von ſechs Wochen läge. [3]) Daß nun der vierte Evangeliſt die den übrigen ſo wichtige Verſuchungsgeſchichte bloß zufällig übergangen haben ſollte, hat wenig Wahrſcheinlichkeit: ſondern entweder war ſie ihm dogmatiſch anſtößig, ſo daß er ſie abſichtlich weggelaſſen hat; oder ſie war in dem Ueberlieferungskreiſe, aus welchem er ſchöpfte, gar nicht vorhanden.

Stehend iſt bei allen drei Synoptikern die Zeitbeſtimmung von 40 Tagen für Jeſu Aufenthalt in der Wüſte: aber hieran knüpft ſich ſogleich die nicht unerhebliche Abweichung, daß dem Matthäus zufolge die Verſuchung des Teufels erſt nach Ablauf der 40 Tage eingetreten, den übrigen zufolge auch ſchon während dieſes Zeitraums vor ſich gegangen zu ſein ſcheint; denn des Markus ἦν ἐν τῇ ἐρήμῳ ἡμέρας τεσσαράκοντα πειραζόμενος ὑπὸ τοῦ σατανᾶ (1, 13.) und die ähnliche Wendung bei Lukas (4, 1. 2.) kann nichts anders als dieß ausſagen. Wozu noch zwiſchen den beiden zuletzt genannten Evangeliſten die Differenz kommt, daß bei Markus das Verſuchtwerden nur überhaupt in die Dauer der 40 Tage verlegt iſt, ohne daß die einzelnen Verſuchungsacte, welche dem Matthäus zufolge nach jenen 40 Tagen fielen, namhaft gemacht wären; bei Lukas dagegen Beides, ſowohl das durch die 40 Tage hindurchgehende πειράζεσθαι im Allgemeinen erwähnt, als auch die nachher erfolgten drei einzelnen πειρασμοὶ herausgehoben ſind. [4]) Dieß hat man durch die Annahme ausgleichen zu können geglaubt, daß der Teufel Jeſum ſowohl während der 40 Tage, wie Markus ſagt, als auch insbeſondere noch nach Abfluß derſelben, ſo wie Matthäus berichtet, verſucht habe, was beides von

---

[3]) Vergl. de Wette, exeg. Handb., 1, 3, S. 27.

[4]) Vergl. Fritzſche, Comm. in Marc., S. 23; de Wette, exeg. Handb., 1, 2, S. 33.

Lukas zusammengefaßt sei: [5]) und diese beiderlei Versuchungen hat man wohl auch so unterschieden, daß die nicht näher bezeichneten, während der 40 Tage vorgefallenen, unsichtbare und solche gewesen seien, wie sie der Teufel auch sonst gegen die Menschen unternehme; wogegen er, als ihm diese fehlgeschlagen, am Ende der 40 Tage persönlich und sichtbar hervorgetreten sei. [6]) Allein, wenn die letztere Unterscheidung offenbar aus der Luft gegriffen ist, so begreift man nicht, warum Lukas von den vielen Versuchungen der 40 Tage keine einzige, sondern nur die drei nach denselben vorgefallenen, übereinstimmend mit Matthäus namhaft macht. Man könnte daher auf die Vermuthung gerathen, die drei von Lukas erzählten Versuchungen seien nicht erst nach den 6 Wochen eingetreten, sondern von den vielen in diesen Zeitraum selbst gehörigen führe er nur beispielsweise drei an; was dann Matthäus dahin mißverstanden habe, als wären sie nach jenen 6 Wochen erst eingetreten. [7]) Allein die Aufforderung, Steine in Brod zu verwandeln, muß doch jedenfalls an das Ende dieses Zeitraums gestellt werden, da sie ja durch den aus dem 40tägigen Fasten entstandenen Hunger Jesu (ein Moment, welches nur bei Markus fehlt,) motivirt ist. Nun aber ist dieß auch bei Lukas die erste Versuchung: und wenn diese schon an das Ende der 40 Tage fällt, so können die folgenden nicht früher fallen; denn das geht doch nicht an, zu sagen, weil die einzelnen Versuchungen bei Lukas nicht wie bei Matthäus durch τότε und πάλιν, sondern nur durch καὶ aneinandergereiht seien, so habe man sich an ihre Ordnung nicht zu binden, sondern gar wohl könne im Sinne des dritten Evangelisten die zweite und dritte vor der zuerst erwähnten sich zugetragen haben. Bleibt demnach bei Lukas das Ungeschickte,

---

[5]) Kuinöl, Comm. in Luc. S. 379.

[6]) Lightfoot, horae, p. 243.

[7]) Schleiermacher, über den Ursprung des ersten kan. Evang. S. 46.

daß er Jesum 40 Tage vom Teufel versucht werden läßt, aus dieser langen Zeit aber keine Versuchung namhaft zu machen weiß, sondern nur etliche nachmals eingetretene: so wird man hienach wenig geneigt sein, mit der neuesten Kritik des Matthäusevangeliums bei Lukas die ursprüngliche, bei Matthäus dagegen die abgeleitete und getrübte Erzählung zu finden. [8]) Sondern indem die Versuchungsgeschichte bald unbestimmt erzählt, und dann das πειράζεσθαι überhaupt in die 40 Tage verlegt wurde, wie Markus die Sache wiedergibt; bald aber mit Anführung der bestimmten Fälle, wobei dann der zum Motiv des ersten gewählte Hunger die Stellung nach dem 40tägigen Fasten erheischte, wie wir es bei Matthäus finden: so hat nun Lukas die offenbar secundäre Darstellung, beides auf eine kaum erträgliche Weise zusammenzufassen, und nach dem unbestimmten 40tägigen Versuchtwerden zum Ueberfluß auch noch das bestimmte, spätere, zu stellen. Damit soll keineswegs gesagt werden, daß Lukas erst nach Markus und in Abhängigkeit von ihm geschrieben habe; sondern, wenn auch umgekehrt Markus hier aus Lukas schöpfte, so nahm er sich nur den ersten Theil von dessen Darstellung, das Unbestimmte, heraus, indem er statt der weiteren Angabe einzelner Versuchungen einen eigenthümlichen Zug in Bereitschaft hatte: daß nämlich Jesus während seines Aufenthalts in der Wüste μετὰ τῶν θηρίων gewesen sei.

Was Markus mit den Thieren will, ist schwer zu sagen. Die meisten Erklärer meinen, er wolle das schauderhafte Bild der Wüste dadurch vollenden; [9]) doch ist nicht ohne Grund hiegegen erinnert worden, daß dann der Zusatz enger mit dem ἦν ἐν τῇ ἐρήμῳ verbunden und nicht erst nach dem πειραζόμενος gestellt sein müßte. [10]) Usteri hat die Vermuthung

---

[8]) Derf. ebend.

[9]) So schon Euthymius, jetzt Kuinöl u. A. z. d. St.

[10]) Fritzsche z. d. St.

geäußert, ob nicht vielleicht durch diesen Zug Christus als Antitypus von Adam dargestellt werden solle, welcher auch im Paradies in einem eigenthümlichen Verhältnisse zu den Thieren gestanden habe,[11]) und Olshausen hat diesen mystischen Zug begierig aufgegriffen; doch auch diese Deutung findet zu wenig Hülfe in dem Zusammenhange. Wenn Schleiermacher diesen Zug als einen abenteuerlichen bezeichnet,[12]) so meint er dieß doch ohne Zweifel so, daß durch denselben Markus, wie auch sonst öfters durch übertreibende Züge, an die Weise der apokryphischen Evangelien streife, von deren willkürlichen Dichtungen wir nicht selten keinen Anlaß und Zweck mehr angeben können: und so müssen wir uns wohl auch hier vor der Hand bescheiden, in den Sinn dieser Angabe des Markus eindringen zu wollen.

In Bezug auf die Differenz zwischen Matthäus und Lukas in der Anordnung der einzelnen Versuchungen wird es wohl gleichfalls bei demjenigen sein Bewenden haben, was Schleiermacher zur Erklärung und Beurtheilung dieser Abweichung gesagt hat: daß nämlich die Ordnung des Matthäus als die ursprüngliche erscheine, weil sie nach der Hauptrücksicht auf das Gewicht der Versuchungen gemacht sei, in welcher Beziehung die Aufforderung zur Anbetung, mit welcher Matthäus schließt, als die stärkste Versuchung sich verhalte; wogegen die Anordnung des Lukas einer späteren, nicht sehr glücklichen Umstellung ähnlich sehe, welche von der dem ursprünglichen Sinne der Erzählung fremden Rücksicht ausgehe, daß Jesus mit dem Teufel wohl eher aus der Wüste auf den nahe gelegenen Berg und von da nach Jerusalem werde gegangen sein, als aus der Wüste in die Stadt, und von da wieder in das Gebirge zurück.[13])

---

[11]) Beitrag zur Erklärung der Versuchungsgeschichte, in Ullmann's und Umbreit's Studien, 1834, 4, S. 789.

[12]) Ueber den Lukas, S. 56.

[13]) Doch vergl. Schneckenburger, a. a. O. S. 46 f.

Während die beiden ersten Evangelisten damit schließen, daß sie zur Bedienung Jesu Engel erscheinen lassen: ist dem Lukas der Schluß eigen, der Teufel sei von Jesu abgestanden ἄχρι καιροῦ (V. 13.;) wodurch, wie es scheint, namentlich das Leiden Jesu als eine weitere Anfechtung des Teufels voraus bezeichnet werden soll; eine Bezeichnung, welche übrigens unten bei Lukas nicht wieder aufgenommen, wohl aber bei Johannes, 14, 30., angedeutet ist.

§. 54.

Die Versuchungsgeschichte im Sinne der Evangelisten aufgefaßt.

Nicht leicht ist einer evangelischen Perikope eine fleißigere Bearbeitung zu Theil geworden, als der gegenwärtigen, und nicht leicht hat eine so vollständig den Kreis aller möglichen Auffassungen durchlaufen. Denn die persönliche Teufelserscheinung, welche sie zu enthalten scheint, war ein Stachel, welcher die Erklärer bei der sich zuerst bietenden Deutung nicht ruhen ließ, sondern sie rastlos immer weiter zu andern und wieder andern Versuchen forttrieb. Die hiemit sich bildende Reihe verschiedener Erklärungsversuche lud zu beurtheilenden Zusammenstellungen ein, unter welchen in den von K. Ch. L. Schmidt, [1]) von Fritzsche [2]) und Usteri [3]) gegebenen die Untersuchung wirklich als zu ihrem Ziele geführt erscheint.

Die erste Auffassung, welche sich der unbefangenen Betrachtung des Textes bietet, ist die, daß Jesus von dem bei der Taufe empfangenen göttlichen Geist in die Wüste geführt worden sei, um eine Versuchung des Teufels zu bestehen; welcher ihm sofort persönlich und sichtbarlich erschienen sei, und auf verschiedene Weise, an verschiedenen Orten, zu welchen er ihn

---

[1]) Exegetische Beiträge, 1, S. 277. ff.
[2]) Comm. in Matth. S. 172 ff.
[3]) In der angef. Abhandlung, von S. 768 an.

hinführte, seine Versuchungen mit ihm vorgenommen habe; nach deren siegreicher Abwehr von Seiten Jesu der Teufel von ihm gewichen, und Engel erschienen seien, ihm zu dienen. Indeß, so einfach sich dieß exegetisch als Sinn der Erzählung ergibt, so thun sich doch, sobald sie nun als Geschichte angesehen werden soll, in allen Theilen derselben Schwierigkeiten hervor.

Wenn, um gleich vorne anzufangen, der göttliche Geist Jesum in der Absicht in die Wüste führte, um ihn daselbst versuchen zu lassen, wie dieß Matthäus in den Worten: *ἀνήχθη εἰς τὴν ἔρημον ὑπὸ τοῦ πνεύματος, πειρασθῆναι* (4, 1.) ausdrücklich sagt: wozu sollte diese Versuchung dienen? Einen stellvertretenden, erlösenden Werth derselben wird man doch wohl nicht behaupten wollen, so wenig als daß Gott erst nöthig gehabt hätte, Jesum auf eine Probe zu stellen: sollte aber durch dieselbe Jesus uns gleich und nach Hebr. 4, 15. in allen Dingen versucht werden wie wir: so wurde ihm ja der Prüfungen vollestes Maß in seinem folgenden Leben zu Theil, und durch eine Versuchung des persönlich erscheinenden Teufels wäre er uns Uebrigen vielmehr ungleich geworden, die wir von dergleichen Erscheinungen verschont bleiben.

Auch mit dem 40tägigen Fasten ist es etwas Eigenes. Man begreift nicht, wie Jesus nach sechswöchiger Enthaltung von aller Nahrung noch hungern konnte, und nicht schon längst verhungert war; da für gewöhnlich die menschliche Natur nicht Eine Woche völlige Nahrungslosigkeit ertragen kann. Freilich trösten sich die Ausleger damit, die *ἡμέραι τεσσαράκοντα* seien eine runde Zahl, das *νηστεύσας* bei Matthäus aber und selbst das *οὐκ ἔφαγεν οὐδέν* bei Lukas sei nicht so streng zu nehmen, und bezeichne nicht Enthaltung von allen, sondern nur von den gewöhnlichen Speisen, so daß der Genuß von Wurzeln und Kräutern dadurch nicht ausgeschlossen werde. [4]) Aber von

---

[4]) So z. B. Kuinöl, Comm. in Matth. p. 84. Vergl. Grau, Comm. zum Matth., 1, S. 229. Noch kleinlicher hält sich Hoffmann daran, daß es zwar heiße, Jesus habe nichts gegessen, aber nirgends, er habe

den 40 Tagen kann man in keinem Falle so viel abziehen, als nöthig wäre, um ein so langes Fasten denkbar zu finden; und was dieses selbst betrifft, so hat Fritzsche klar gezeigt, und auch Olshausen gibt es zu, daß namentlich wegen der Parallele mit dem ebenso langen Fasten des Moses (2 Mos. 34, 28. 5. Mos. 9, 9, 18.) und des Elias (1. Kön. 19, 8.) — von deren Ersterem es heißt: er aß kein Brod und trank kein Wasser, von Letzterem aber, er sei durch die Kraft einer vor der Abreise genossenen Speise 40 Tage lang gegangen — auch hier an nichts Geringeres, als an gänzliche Enthaltung von aller Nahrung, zu denken ist. Eine solche aber ist nicht allein rücksichtlich der Möglichkeit, sondern auch der Zweckmäßigkeit schwierig. Dem Zusammenhange nach muß das Fasten von Jesu auf Antrieb desselben πνεῦμα übernommen gewesen sein, welches ihn zu dem Gang in die Wüste veranlaßt hatte, und nunmehr zu einer heiligen Uebung aufmunterte, durch welche auch die Gottesmänner des alten Bundes sich geläutert und göttlicher Anschauung würdig gemacht hatten. Jenem πνεῦμα aber konnte nicht verborgen sein, daß gerade an diesem Fasten der Satan Jesum ergreifen, und den dadurch hervorgerufenen Hunger zum Fürsprecher seiner Versuchung werde nehmen wollen. Und war nun in diesem Falle das Fasten nicht eine Art von Herausforderung des Satans, eine Vermessenheit, wie sie auch dem seiner selbst Gewissesten übel ansteht? [5])

Nun aber der persönlich erscheinende Teufel mit seinen Versuchungen ist der eigentliche Stein des Anstoßes in der

---

nichts getrunken: nun aber habe sich einmal ein Schwärmer mit Wasser und Thee 45 Tage lang erhalten: freilich sei er hierauf gestorben, aber nicht an Hunger, sondern an der „Unwahrheit seines Gefühls" (! S. 315.)

[5]) Usteri, über den Täufer Johannes, die Taufe und Versuchung Christi. In den theol. Studien und Kritiken, zweiten Jahrgangs (1829) drittes Heft, S. 430; de Wette, exeg. Handb., 1, 1, S. 38.

vorliegenden Erzählung. Wenn es auch einen persönlichen Teufel geben sollte, sagt man, so kann er doch nicht sichtbar erscheinen; und wenn auch dieß, so wird er sich schwerlich so benehmen, wie er sich nach unserer Erzählung benommen haben müßte. Indeß, schon mit dem Dasein des Teufels verhält es sich wie mit dem der Engel: daß selbst der Offenbarungsgläubige an demselben aus dem Grunde irre werden kann, weil diese Vorstellung nicht rein auf dem Boden des Offenbarungsvolks gewachsen, sondern im Exil aus profanen Gebieten herüberverpflanzt worden ist. [6]) Ohnehin aber für diejenigen unter den Zeitgenossen, welche sich der Bildung des Jahrhunderts nicht verschlossen haben, ist die Existenz eines Teufels im höchsten Grade zweifelhaft geworden. Auch in Bezug auf diese wie auf die Engelvorstellung kann als Interpret der neueren Bildung Schleiermacher gelten, wenn er auf der einen Seite zeigt, daß die Vorstellung eines Wesens, wie der Teufel eines sein müßte, aus Widersprüchen zusammengesetzt ist; auf der andern bemerklich macht, daß, wie die Engelvorstellung aus beschränkter Naturbeobachtung, so sie aus beschränkter Selbstbeobachtung entstanden, mit den Fortschritten von dieser immer mehr in den Hintergrund treten, und die Berufung auf den Teufel hinfort als Ausflucht der Unwissenheit oder Trägheit gelten muß. [7]) Aber auch die Existenz des Teufels zugegeben, so hat doch ein persönliches und sichtbares Erscheinen desselben, wie es hier vorausgesetzt wird, noch seine besonderen Schwierigkeiten. Selbst Olshausen erinnert, daß ein solches sonst weder im alten noch im neuen Testamente vorkomme. Ferner, wenn doch der Teufel, um hoffen zu können, Jesum zu täuschen, nicht in seiner eigenthümlichen Gestalt, sondern nur entweder als Mensch, oder als guter Engel erscheinen durfte: so

---

[6]) De Wette, bibl. Dogmatik, §. 171: Gramberg, Grundzüge einer Engellehre des A. T., §. 5, in Winer's Zeitschrift f. wissenschaftliche Theologie, 1. Bd. S. 182 f.

[7]) Glaubenslehre, 1, §§ 44. 45 der zweiten Ausg.

fragt man mit Recht, ob denn die Stelle 2. Kor. 11, 14., nach welcher ὁ σατανᾶς μετασχηματίζεται εἰς ἄγγελον φωτός, buchstäblich zu verstehen sei, und wenn dieß, ob diese abenteuerliche Vorstellung innere Wahrheit haben könne? [8])

Was die Versuchungen betrifft, so hat im Allgemeinen schon Julian gefragt, wie denn der Teufel habe hoffen können, Jesum zu verführen, da er doch seine höhere Natur gekannt haben müsse? [9]) und Theodor's von Mopsvestia Antwort darauf, dem Teufel sei Jesu Göttlichkeit damals noch unbekannt gewesen, widerlegt sich durch die Bemerkung, wenn er nicht damals schon in Jesu ein höheres Wesen gesehen hätte, würde er sich schwerlich die Mühe gegeben haben, ihm ausnahmsweise persönlich zu erscheinen. — In Bezug auf die einzelnen Versuchungen wird man dem Kanon seinen Beifall nicht versagen können, daß, um glaubwürdig zu erscheinen, die Erzählung dem Teufel nichts seiner vorauszusetzenden Klugheit widersprechendes zuschreiben dürfte. [10]) Nun ist allerdings die erste Versuchung durch den Hunger nicht so übel motivirt; schlug diese bei Jesu nicht an, so mußte der Teufel als kluger Taktiker eine noch lockendere Versuchung bereit haben: statt dessen aber finden wir nun (bei Matthäus) den Vorschlag zu dem halsbrechenden Unternehmen, sich von der Tempelzinne herabzustürzen, wornach es den, welcher die Steinverwandlung ausgeschlagen, noch weniger gelüsten konnte; und als auch dieser Vorschlag keinen Anklang gefunden, folgt zum Schlusse eine Zumuthung, welche, was auch immer damit zu gewinnen sein mochte, jeder fromme Israelit ungesäumt mit Abscheu zurückweisen mußte: den Teufel fußfällig zu verehren. Eine so ungeschickte Auswahl und

---

[8]) Schmidt, exeg. Beiträge, 1, S. 279. Kuinöl, in Matth. S. 76.

[9]) In einem Fragmente Theodor's von Mopsvestia, in Münter's Fragm. Patr. graec. Fasc. 1, S. 99 f.

[10]) Paulus, a. a. O. S. 376.

Anordnung der Versuchungen hat die meisten neueren Erklärer bedenklich gemacht. [11])

Da die drei Versuchungen an drei verschiedenen, selbst entlegenen, Orten vorfallen, so fragt es sich, wie Jesus mit dem Teufel von einem zum andern gekommen sei? Diese Ortsveränderung haben selbst Orthodoxe ganz natürlich zugehen lassen, indem sie annahmen, Jesus sei ohnehin auf der Reise gewesen, und der Teufel ihm nachgefolgt. [12]) Allein die Ausdrücke: *παραλαμβάνει — ἴστησιν αὐτὸν ὁ διάβολος* bei Matthäus, *ἀναγαγών, ἤγαγεν* und *ἔστησεν* bei Lukas, deuten unverkennbar auf eine vom Teufel eigens veranlaßte Ortsveränderung, und da ohnehin der Zug bei Lukas (V. 5.,) der Teufel habe Jesu alle Reiche der Welt *ἐν στιγμῇ χρόνου* gezeigt, auf etwas Zauberhaftes in der Sache hinweist: so hat man ohne Zweifel an magische Versetzungen zu denken, wie A. G. 8, 39. dem *πνεῦμα Κυρίου* ein solches *ἁρπάζειν* zugeschrieben ist. Hier fand man es nun aber frühzeitig mit der Würde Jesu unvereinbar, daß der Teufel auf diese Weise eine magische Gewalt über ihn geübt, und ihn in der Luft mit sich herumgeführt haben solle; [13]) ein Zug, welchen selbst derjenige höchst abenteuerlich finden wird, dem das persönliche Erscheinen des Teufels noch erträglich war. Das Unglaubliche häuft sich, wenn man bedenkt, welches Aufsehen es gemacht haben müßte, Jesum (sein Begleiter mag sich hier etwa unsichtbar gemacht haben) auf dem Tempeldach erscheinen zu sehen, wenn es auch nur das

---

[11]) Die Auskunft Hoffmann's, der Teufel wähle, z. B. bei der zweiten Versuchung, absichtlich ein recht grelles Beispiel an dem Herabstürzen von der Tempelzinne, während es überhaupt nur um einen falschen Gebrauch der Wunderkraft und des Gottesbewußtseins Jesu sich handelte (S. 322) — diese Ausflucht läßt die Sache wie sie ist, indem es die gleiche Ungereimtheit bleibt, so unpassende Beispiele oder so unpassende Versuchungen auszuwählen.

[12]) Heß, Geschichte Jesu, 1, S. 124.

[13]) S. den Verf. der Rede de jejunio et tentationibus Christi unter den Werken Cyprians.

Dach der Halle Salomo's war, und somit weder die vergoldeten Spieße auf dem eigentlichen Heiligthum, noch das Verbot für Laien, dessen Dach zu betreten, im Wege stand. [14]) Die letzte Versuchung betreffend, ist die Frage allbekannt, wo denn der Berg sei, von welchem aus man alle Reiche der Welt übersehen könne? und wenn die Auskunft, daß unter κόσμος hier nur Palästina, und unter den βασιλείαις dessen einzelne Gebiete und Tetrarchien verstanden seien, [15]) kaum minder lächerlich ist, als die, der Teufel habe Jesu die Welt auf einer Karte gezeigt: so bleibt keine Antwort übrig, als, ein solcher Berg existire nur in der alterthümlichen Vorstellung von der Erde als einer Fläche einerseits, und andrerseits in der volksthümlichen Phantasie, welche leicht einen Berg bis in den Himmel hinein erhöhen, und ein Auge in's Unendliche schärfen kann.

Endlich auch der abschließende Zug der Erzählung, daß, nachdem der Teufel mit seiner Versuchung zu Ende war, Engel zu Jesu gekommen seien und ihn bedient haben, ist, auch abgesehen von dem oben besprochenen Zweifel an der Existenz solcher Wesen, von Anstoß nicht frei. Denn das διακόνειν kann doch keine andere Art von Bedienung bedeuten, als die Darreichung von Nahrungsmitteln; wie nicht allein der Zusammenhang, welchem zufolge Jesus nach langem Hungern eben eine solche Bedienung nöthig hatte, sondern auch die Vergleichung mit 1. Kön. 19, 5. zeigt, wo dem Elias ein Engel Speise bringt. Dann aber ist beides gleich unwahrscheinlich, was man möglicherweise annehmen könnte: daß entweder ätherische Wesen, wie Engel, irdische materielle Speisen dahergetragen haben; oder daß Jesu menschlicher Leib mit himmlischen Substanzen, wenn es solche gibt, gestärkt worden sei.

---

14) Vergl. Joseph. b. j. 5, 5, 6. 6, 5, 1. Fritzsche, in Matth. S. 164; de Wette, exeg. Handb. 1, 1, S. 40.

15) Jene von Kuinöl, in Matth. S. 90; diese angeführt bei Fritzsche, p. 168.

§. 55.

Die Versuchung als innerer, oder als äußerer natürlicher Vorgang; dieselbe als Parabel.

Das Undenkbare jener plötzlichen Entrückungen Jesu auf den Tempel und Berg hat schon einige der alten Erklärer auf die Ansicht gebracht, daß wenigstens die Locale der zweiten und dritten Versuchung nicht leiblich und äußerlich, sondern bloß im Gesichte, Jesu gegenwärtig gewesen seien; [1]) wogegen Neuere, welchen überhaupt die äußerlich sichtbare Teufelserscheinung anstößig war, die ganze Verhandlung mit demselben gleich von Anfang in das Innere der Seele Jesu hineinverlegten. Dabei fassen sie entweder auch das 40tägige Fasten als bloß innere Vorstellung auf: [2]) was aber wegen der ganz historisch lautenden Angabe: *νηστεύσας ἡμέρας τεσσαράκοντα ὕστερον ἐπείνασε*, die unerlaubteste Willkür ist; oder man nimmt es als wirkliche Thatsache: wobei dann für diesen Zug die im vorigen §. erwähnten nicht geringen Schwierigkeiten stehen bleiben. Jenes innere Anschauen und Vorstellen der Versuchungen verlegen die Einen in einen Zustand ekstatischer Vision, für welche man den übernatürlichen Ursprung beibehalten, und sie entweder von Gott, oder von der Einwirkung des Reichs der Finsterniß [3]) ableiten kann; Andre fassen die Vision mehr als traumartig, und suchen demgemäß einen

---

[1]) Theodor von Mopsvestia a. a. O. S. 107. behauptete gegen Julian, *φαντασίαν ὅρως τὸν διάβολον πεποιῆκέναι*, und nach dem Verfasser des schon angeführten Sermo de jejunio et tentationibus Christi ging die erste Versuchung zwar localiter in deserto vor, auf dem Tempel und Berg aber war Jesus nur so, wie Ezechiel vom Chaboras aus zu Jerusalem, nämlich in spiritu.

[2]) Paulus, S. 379.

[3]) Jenes H. Farmer, bei Gratz, Comm. zum Evang. Matth., 1, S. 217; dieses Olshausen z. d. St., auch Hoffmann (S. 326 f.). wenn ich ihn recht verstehe.

natürlichen Grund für dieſelbe in den Gedanken, mit welchen Jeſus wachend umgegangen war. [4]) In der erhöhten Stimmung — ſo wird hier die Sache vorgeſtellt — in welcher ſich Jeſus noch von der Scene bei ſeiner Taufe her befand, durchdenkt er in der Einſamkeit noch einmal ſeinen meſſianiſchen Plan, und hält ſich neben den wahren Mitteln zu deſſen Ausführung auch die möglichen Gegenſätze vor: Uebertreibung des Wunderglaubens und Herrſchſucht, durch welche der Menſch nach jüdiſcher Denkart aus einem Rüſtzeuge Gottes ein Vollſtrecker der Plane des Teufels wurde. Indem er ſich ſolchen Gedanken überläßt, unterliegt ſein feinorganiſirter Körper der Anſpannung: er verſinkt auf einige Zeit in tiefe Ermattung, und hierauf in einen traumartigen Zuſtand, in welchem ſein Geiſt die vorigen Gedanken unwiſſend in redende und handelnde Geſtalten umſchafft.

Für dieſe Verlegung des ganzen Vorgangs in das Innere Jeſu glauben die Erklärer einige Züge der evangeliſchen Erzählung ſelbſt anführen zu können. Das ἀνήχθη εἰς τὴν ἔρημον ὑπὸ τοῦ πνεύματος bei Matthäus, noch mehr das ἤγετο ἐν τῷ πνεύματι bei Lukas, ſei doch ganz entſprechend den Formeln: ἐγενόμην ἐν πνεύματι, Offenb. 1, 10., ἀπήνεγκέ με εἰς ἔρημον ἐν πνευματι, ebend. 17, 3., und ähnlichen bei Ezechiel; da nun in dieſen Stellen nur von innerer Anſchauung die Rede ſei, ſo könne auch in der unſrigen kein äußerer Vorgang gemeint ſein. Allein mit Grund hat man dagegen bemerkt, [5]) daß jene Formeln für ſich beides bedeuten können: vom göttlichen Geiſt äußerlich und wirklich wohin verſetzt werden, wie A.G. 8, 39. 2. Kön. 2, 16; oder nur innerlich und viſionär, wie in den angeführten Stellen der Apokalypſe: zwiſchen beiden möglichen Deutungen müſſe der Zuſammenhang entſcheiden. Dieſer entſcheide nun allerdings in einem durch

---

[4]) Paulus, a. a. O. S. 377 ff.

[5]) Fritzſche, in Matth. 155 f.; Uſteri, Beitrag zur Erklärung der Verſuchungsgeſchichte, a. a. O. S. 774 f.

und durch visionären Buche, wie die Apokalypse und Ezechiel, für einen bloß inneren Vorgang; in einem geschichtlichen Werke aber, wie unsere Evangelien, für einen äußeren. Träume ohnehin, aber auch Visionen, werden in den historischen Büchern des N. T. immer durch ausdrückliche Bemerkungen als solche angekündigt: und so müßte es auch an unserer Stelle entweder εἶδεν ἐν ὁράματι, ἐν ἐκστάσει, heißen, wie A.G. 9, 12. 10, 10., oder ἐφάνη αὐτῷ κατ' ὄναρ, wie Matth. 1, 20. 2, 13. Namentlich aber, wenn ein Traum erzählt werden sollte, müßte der Uebergang aus demselben zu dem weitern Verlaufe der wirklichen Geschichte, wie Matth. 1, 24. 2, 14. 21., durch ein διεγερθεὶς gemacht sein; wodurch, wie Paulus sehr wahr bemerkt, die Verfasser den Exegeten große Mühe erspart haben würden. Ueberdieß ist gegen die Auffassung des Vorgangs als Ekstase nicht ohne Grund eingewendet worden, daß dergleichen Zustände sonst nicht im Leben Jesu vorkommen; gegen die Annahme eines Traums aber dieß, daß Jesus sonst nirgends einen Traum, und zwar mit solchem Gewichte, wieder erzählt habe.[6]) Ferner, was das Bewirkende dieser Zustände betrifft, so begreift man nicht, zu welchem Ende Gott in Jesu diese Vision erregt haben sollte; ebensowenig, daß der Teufel eine solche, zumal in Christo, hervorzubringen, Macht und Befugniß gehabt haben könne; bei der Annahme eines durch die eigenen Gedanken Jesu bewirkten Traumes aber darf man namentlich auf orthodoxem Standpunkte nicht vergessen, daß man dabei eine große Gewalt jener falschen Messiasideen im Gemüthe Jesu voraussetzt.[7])

Kann so nach dem Ergebniß der letzten Betrachtung die Versuchungsgeschichte nicht als innerer Vorgang genommen werden, und nach dem früher Ausgeführten nicht als übernatürlicher: so scheint nichts übrig zu sein, als dieselbe als

---

[6]) Jenes von Ullmann, über die Unsündlichkeit Jesu, in s. Studien, 1, 1, S. 56; dieses von Usteri, a. a. O. S. 775.

[7]) Usteri, S. 776.

äußere zwar, aber durchaus natürliche Begebenheit anzusehen, d. h. also den Versucher zu einem bloßen Menschen zu machen. Nachdem Johannes auf Jesum als den Messias aufmerksam gemacht hatte, meint der Verf. der natürlichen Geschichte des Propheten von Nazareth, [8]) habe die herrschende Partei zu Jerusalem einen listigen Pharisäer ausgesandt, der Jesum auf die Probe stellen sollte, ob er wirklich messianische Wunderkräfte besäße, und ob er nicht in das Interesse der Priesterschaft zu ziehen, und zu einer Unternehmung gegen die Römer zu gebrauchen wäre? Eine Fassung des *διάβολος*, mit welcher es auf würdige Weise zusammenstimmt, die nach dessen Abgang zur Erquickung Jesu erscheinenden *ἄγγελοι* von einer sich nähernden Karawane mit Lebensmitteln, oder von sanften, erfrischenden Winden, zu verstehen. [9]) Indeß hat diese Ansicht, nach Usteri's Ausdruck, ihren Kreislauf in der theologischen Welt so sehr schon vollendet, daß es überflüssig ist, zu ihrer Widerlegung ein Wort zu verlieren.

Wenn sich nach dem Bisherigen die Versuchungsgeschichte, wie sie die Synoptiker uns erzählen, weder als äußerer, noch als innerer, weder als übernatürlicher, noch als natürlicher Vorgang denken läßt: so folgt nothwendig der Schluß: dieselbe kann überhaupt nicht so vorgegangen sein, wie die Evangelisten berichten.

Der gelindeste Ausweg ist hiebei die Annahme, daß zwar wirklich Thatsächliches aus dem Leben Jesu zum Grunde liege, welches Jesus den Jüngern erzählt habe; aber so, daß seine Erzählung kein ganz genauer Abdruck des Factischen gewesen sei. Versuchende Gedanken, welche ihm entweder wirklich während seines Aufenthalts in der Wüste nach der Taufe, oder zu verschiedenen Zeiten und bei verschiedenen Gelegen-

---

8) 1. Bd. S. 512 ff., nach Hermann von der Hardt, Basedow u. A.; noch neuestens Kuinöl, S. 81.

9) Ersteres in einer Abhandlung in Henke's n. Magazin, 4, 2, S. 352; letzteres in der natürlichen Geschichte u. s. f.; 1, S. 591.

heiten, vor die Seele getreten, aber durch die reine Kraft seines Willens alsbald niedergeschlagen worden seien, habe er nach orientalischer Denk- und Ausdrucksweise als teuflische Versuchungen erzählt, und diese bildliche Erzählung sei eigentlich verstanden worden. [10]) Die Haupteinwendung zwar, welche gegen diese Ansicht gekehrt worden ist, daß sie die Unsündlichkeit Jesu gefährde, [11]) ist, da sie auf einem dogmatischen Begriffe beruht, für unsern kritischen Standpunkt nicht vorhanden; wohl aber können wir aus dem Verlaufe der evangelischen Geschichte vorwegnehmen, daß in derselben der praktische Verstand Jesu durchaus klar und richtig erscheint; dieser aber müßte schadhaft gewesen sein, wenn Jesus zu etwas der Art, wie die zweite Versuchung bei Matthäus ist, jemals Lust empfinden, und fast ebenso, wenn er auch nur darauf verfallen konnte, eine Versuchung verständigerer Art seinen Schülern unter dieser Form darzustellen. Zudem hätte Jesus in einer solchen Erzählung ein von einem redlichen Lehrer, wie er sonst erscheint, nicht zu erwartendes, trübes Gemisch von Dichtung und Wahrheit aus seinem Leben gegeben, namentlich wenn man nicht annimmt, die versuchenden Gedanken seien ihm wirklich nach dem 40tägigen Aufenthalt in der Wüste in Einem Zuge aufgestiegen, sondern dieß noch zur Einkleidung rechnet; nimmt man dagegen jene Zeitbestimmung geschichtlich, so bleibt auch das 40tägige Fasten stehen, und mit ihm einer der bedeutendsten Anstöße in der Erzählung. Jedenfalls, wenn Jesus den innern Vorgang einfach erzählen wollte, nur aber in der Art, wie der Hebräer jeden bösen Gedanken durch einen Schluß von der Wirkung auf die Ursache dem Teufel zuschrieb: so war er hiedurch nur zu der Wendung veranlaßt, der Satan habe

---

[10]) So nach vielen Vorgängen, welche Schmidt, Kuinöl u. A. nachnachweisen, Ullmann, a. a. O. S. 56 ff.; Hase, Leben Jesu, §. 55; Neander, L. J. Chr., S. 101 f.

[11]) Schleiermacher, über den Lukas, S. 54. Usteri, a. a. O. S. 777 ff.

ihm dieß und das in das Herz geben wollen, keineswegs aber dazu, von einem persönlichen Auftreten des Satans und einem Herumreisen mit demselben zu reden; wenn nicht neben oder statt der Absicht des Erzählens noch eine andere, poetisch-didaktische, stattgefunden haben soll.

Eine solche Absicht hatte nun allerdings Jesus denjenigen zufolge, nach welchen die Versuchungsgeschichte von ihm als Parabel erzählt, von den Jüngern dagegen geschichtlich verstanden worden ist. Dabei wird meistens das Bedenkliche, daß ein wirkliches inneres Erlebniß Jesu zum Grunde gelegen, fallen gelassen: [12]) nicht Jesus selbst soll solche Versuchungen durchlebt, sondern nur seine Jünger vor denselben zu verwahren beabsichtigt haben, indem er ihnen, gleichsam als ein Compendium messianischer und apostolischer Weisheit, die drei Maximen einprägen wollte: 1) kein Wunder zu thun zu eigenem Vortheile, selbst unter den dringendsten Umständen; 2) nie in Hoffnung auf außerordentlichen göttlichen Beistand etwas Abenteuerliches zu unternehmen; 3) nie, auch wenn der größte Vortheil dadurch zu erreichen wäre, sich in Gemeinschaft mit dem Bösen einzulassen. [13]) — Längst hat man gegen diese Auffassung bemerkt, daß die Erzählung nicht leicht als Parabel zu erkennen, und die Belehrung schwer herauszufinden gewesen wäre. [14]) Gewiß wäre, was das Letztere betrifft, namentlich die zweite Versuchung ein wenig passend gewähltes Bild; doch die erstere Bemerkung bleibt die Hauptsache. Warum diese Erzählung so gar nicht das Gepräge einer Parabel trage, das

---

[12]) Wenn bei der Annahme einer Parabel zugleich etwas wirklich von Jesu Erlebtes hier gefunden wird, fließt diese Ansicht mit der vorigen zusammen, wie z. B. bei Hase zu sehen ist.

[13]) J. E. C. Schmidt, in seiner Bibliothek, 1, 1, S. 60 f.; Schleiermacher, über den Lukas, S. 54 f.; Usteri, über den Täufer Johannes, die Taufe und Versuchung Christi, in den theol. Studien, 2, 3, S, 456 ff.

[14]) K. Ch. L. Schmidt, exeg. Beiträge, 1, S. 339.

iſt neuerlich dahin beſtimmt worden, eine Parabel könne bei der ihr weſentlichen geſchichtlichen Form nur dadurch ſich von wirklicher Geſchichte unterſcheiden, daß die in derſelben handelnden Perſonen ſich ſogleich von ſelbſt als fingirte kundgeben.[15]) Dieß iſt aber dann der Fall, wenn die Perſonen entweder unbeſtimmt, als Allgemeinheiten, bezeichnet ſind, wie in den Gleichnißreden Jeſu als ὁ σπείρων, βασιλεύς u. dgl.; oder wenn ihnen zwar eine individuelle Beſtimmung gegeben iſt, aber eine ſolche, welche ſie als unhiſtoriſche Perſonen, als Träger von Dichtungen, kenntlich macht, was, in Verbindung mit den übrigen Zügen jener Parabel, ſelbſt von dem mit Namen genannten Λάζαρος im Gleichniß vom reichen Manne gilt. In beiden Rückſichten kann ein ſinnlich Gegenwärtiger nicht als Subject einer Parabel gebraucht werden; denn ein ſolcher iſt immer eine beſtimmte und augenſcheinlich hiſtoriſche Perſon. Alſo weder den Petrus, noch ſonſt einen ſeiner Jünger, noch auch ſich ſelbſt, konnte Jeſus zum Subject einer Gleichnißrede machen; da die eigene Perſon deſſen, der eine ſolche vorträgt, am unmittelbarſten zu den dabei gegenwärtigen gehört: und ebendeßwegen kann er die Verſuchungsgeſchichte, in welcher er das Subject iſt, nicht als Parabel vorgetragen haben. Anzunehmen aber, daß die Parabel urſprünglich ein anderes Subject gehabt habe, an deſſen Stelle dann in der mündlichen Ueberlieferung Jeſus geſetzt worden ſei, geht nicht an, weil die Erzählung auch als Parabel nur dann eine rechte Bedeutung hat, wenn der Meſſias das Subject derſelben iſt.[16])

Kann ſomit Jeſus nicht über ſich ſelbſt und nicht über einen Andern eine ſolche Parabel vorgetragen haben: ſo könnte ſie ja vielleicht von einem Andern über Jeſum gemacht worden ſein; und ſo hat neueſtens Theile die Verſuchungsgeſchichte für eine ſymboliſch-paraboliſche Warnung erklärt, welche

---

[15]) Haſert. Bemerkungen über die Anſichten Ullmann's und Uſteri's von der Verſuchungsgeſch., Studien, 3, 1, S. 74 f.

[16]) Haſert, a. a. O. S. 76.

irgend ein Anhänger Jesu zur Begründung der geistig-sittlichen Ansicht gegen die Hauptmomente der irdischen Messiashoffnung gerichtet habe. [17]) Hiemit ist der Uebergang auf den mythischen Standpunkt gegeben, welchen selbst zu betreten der genannte Theologe die Erzählung theils nicht anschaulich genug findet: was sie doch in hohem Grade ist; theils zu rein: was falsche Vorstellungen von den ältesten Christengemeinden voraussetzt: theils stehe die Bildung des Mythus der Zeit Jesu zu nahe: was auch gegen das frühe Mißverständniß der Parabel gelten müßte. Läßt sich dagegen umgekehrt nachweisen, daß die in Rede stehende Erzählung weniger, wie es einer Parabel geziemt, aus lehrhaften Gedanken und deren bildlicher Einkleidung, als vielmehr aus A. T.lichen Stellen und Vorbildern zusammengefügt ist: so werden wir nicht anstehen dürfen, sie geradezu als Mythus zu bezeichnen.

§. 56.

Die Versuchungsgeschichte als Mythus.

Der aus der persischen Religion als böses und menschenfeindliches Wesen herübergekommene Satan war von den Juden, deren Particularismus alles Gute und wahrhaft Menschliche auf das israelitische Volk beschränkte, zum besonderen Widersacher ihrer Nation, und damit zum Herrn der ihnen feindlichen Heidenvölker gemacht worden. [1]) Wurden nun die Interessen des jüdischen Volks in der Person des Messias vereinigt: so war es natürlich, daß der Satan namentlich als Gegner des Messias aufgefaßt wurde; wie denn auch im N. T. mit

---

[17]) Zur Biographie Jesu §. 23.

[1]) Vergl. Zachar. 3, 1, wo dem vor Jehova's Engel stehenden Hohenpriester Satan widersteht; ferner Vajikra rabba f. 151, 1. (bei Berthold, Christol. Jud. S. 183.): wo nach Rabbi Jochanan Jehova zum מלאך המות (d. h. zum Satan, vergl. Hebr. 2, 14. und Lightfoot, horae, p. 1088.) spricht: feci quidem te *κοσμοκράτορα*, at vero cum populo foederis negotium nulla in re tibi est.

der Vorstellung, daß Jesus der Messias sei, sich überall die vom Satan als dem Gegner seiner Person und Sache verbindet. Wie Christus deßwegen erschienen ist, um die Werke des Teufels zu zerstören (1. Joh. 3, 8.): so ergreift nun dieser jede Gelegenheit, um unter den guten Samen, welchen des Menschen Sohn ausstreut, Unkraut zu säen (Matth. 13, 39.), und tritt sowohl Jesum selbst an, ob er nicht Meister über ihn werden könne (Joh. 14, 30.), als er auch seinen Gläubigen beständigt zusetzt (Ephes. 6, 11. 1. Petr. 5, 8.). Indem die Angriffe des Teufels auf die Frommen nichts Anders als Versuche sind, ob er nicht den einen oder andern in seine Gewalt bekommen, d. h. zum Sündigen bewegen könne (Luc. 22, 31.); diese Probe aber nicht anders gemacht werden kann, als durch mittelbares Veranlassen oder unmittelbares Eingeben böser, verführerischer Gedanken: so war damit der Satan als Versucher, als ὁ πειράζων, aufgefaßt. Mittelbar, durch Verhängung von Plagen und Unglück, sucht er im Prologe des Hiob den Frommen von Gott abzuziehen; als unmittelbare diabolische Einflüsterung aber wurde frühzeitig der verführerische Rathschlag aufgefaßt, welchen nach 1. Mos. 3. die Schlange den ersten Menschen gab (Weish. 2, 24. Joh. 8, 44. Offenb. 12, 9.).

Der Begriff des Versuchens (נָסָה. LXX: πειράζειν) war dem älteren Hebraismus in Bezug auf Gott selbst geläufig, welcher seine Lieblinge, wie Abraham (1. Mos. 22, 1.) und das Volk Israel (2. Mos. 16, 4. u. sonst), auf die Probe stellte, oder auch im gerechten Zorne die Menschen zu unheilbringenden Handlungen reizte (2. Sam. 24, 1.). Nachdem sich aber die Vorstellung des Satans ausgebildet hatte, wurde dieselbe benützt, um das Versuchen, welches, wie man nachgerade zu bemerken anfing, mit Gottes absoluter Güte sich nicht vertrug (s. Jac. 1, 13.), Gott abzunehmen und auf den Satan zu überwälzen. Daher ist es nun dieser, welcher bei Gott die Erlaubniß auswirkt, den Hiob durch Leiden auf die gefährlichste Probe zu stellen; daher ist der strafbare Gedanke

Davids, das Volk zu zählen, welcher im zweiten Buch Samuels noch vom Zorne Gottes hergeleitet war, in der ſpäteren Chronik (1. Chr. 22, 1.) geradezu auf Rechnung des Teufels geſchrieben, und ſelbſt die gutgemeinte Verſuchung, welche der Geneſis zufolge Gott mit Abraham vornahm, als er die Opferung des Sohnes von ihm forderte, war nach ſpäterer jüdiſcher Anſicht auf Anſtiften des Satans von Gott vorgenommen. [2]) Ja auch dieß genügte nicht, ſondern es wurden Scenen erdacht, wie der Teufel dem Abraham bei ſeinem Hinausgang zur Opferung perſönlich mit einer Verſuchung in den Weg getreten ſein, und wie er das Volk Iſrael in Abweſenheit des Moſes verſucht haben ſollte. [3])

Waren ſo die vornehmſten Frommen des hebräiſchen Alterthums, war das Volk Iſrael ſelbſt, nach der früheren Anſicht von Gott, nach der ſpäteren vom Teufel, verſucht worden: was lag näher, als die Vorſtellung, daß vor Allen an den Meſſias, das Haupt aller Gerechten und den Repräſentanten und Vorkämpfer des Volks Gottes, der Satan ſich wagen werde, um ihn zu fällen? [4]) wie wir dieß wirklich als

---

[2]) S. die von Fabricius Cod. pseudepigr. V. T. p. 395. aus Gemara Sanhedrin angeführte Stelle.

[3]) Ebendaſ. p. 396. Als Abraham hinzog, um dem Befehle Jehova's gemäß ſeinen Sohn zu opfern, antevertit eum Satanas in via, et tali colloquio cum ipso habito a proposito avertere eum conatus est etc. Schemoth R. 41 (bei Wetſtein z. d. St. d. Matth.): Cum Moses in altum adscenderet, dixit Israëli: post dies XL hora sexta redibo. Cum autem XL illi dies elapsi essent, venit Satanas, et turbavit mundum, dixitque: ubi est Moses, magister vester? mortuus est. Bemerkenswerth iſt, daß auch hier die Verſuchung nach Ablauf von 40 Tagen eintritt.

[4]) So Fritzſche, in Matth. S. 173. Treffend derſelbe ſchon in der Ueberſchrift S. 154: Quod in vulgari Judaeorum opinione erat, fore, ut Satanas salutaribus Messiae consiliis omni modo, sed sine effectu tamen, nocere studeret, id ipsum Jesu Messiae accidit. Nam quum is ad exemplum illustrium majorum

rabbiniſche Meinung angedeutet finden, [5]) und zwar nach der ſinnlichen Vorſtellungsweiſe des ſpäteren Judenthums in einer leibhaften Erſcheinung und einem perſönlichen Zwiegeſpräch.

Fragte es ſich um den Ort, wo der Satan muthmaßlich eine ſolche Verſuchung mit dem Meſſias vornehmen werde: ſo bot ſich von mehr als Einer Seite die Wüſte dar. Nicht nur iſt ſie von Aſaſel (3. Moſ. 16, 8. 10.) und Asmodi (Tob. 8, 3.) bis zu den von Jeſu ausgetriebenen Dämonen herunter (Matth. 12, 43.) der ſchauderhafte Wohnplatz der hölliſchen Mächte: ſondern die Wüſte war auch das Local, in welchem das Volk Iſrael, dieſer filius Dei collectivus, verſucht worden war. [6]) Dazu kam, daß Jeſus ſelbſt es liebte, zu ſtiller Betrachtung und Gebet ſich bisweilen an einſame Orte zurückzuziehen (Matth. 14, 13. Marc. 1, 35. Luc. 6, 12. Joh. 6, 15.); wozu er ſich nach der Einweihung zu ſeinem meſſianiſchen Berufe ganz beſonders aufgelegt gefunden haben mag. Es wäre demnach wohl möglich, daß nach der Annahme

---

quadraginta dierum in deserto loco egisset jejunium, Satanas eum convenit, protervisque atque impiis — — consiliis ad impietatem deducere frustra conatus est.

[5]) Schöttgen, horae, 2, 538, führt nach Fini flagellum Judaeorum, 3, 35. eine Stelle aus Pesikta an: Ait Satan: Domine, permitte me tentare Messiam et ejus generationem. Cui inquit Deus: non haberes ullam adversus eum potestatem. Satan iterum ait: sine me, quia potestatem habeo. Respondit Deus: si in hoc diutius perseverabis, Satan, potius (te) de mundo perdam, quam aliquam animam generationis Messiae perdi permittam. Dieſe Stelle beweist wenigſtens, daß eine vom Teufel gegen den Meſſias zu unternehmende Verſuchung dem jüdiſchen Vorſtellungskreiſe nicht fremd war. Ließ der Urheber der angeführten Stelle dem Satan, wie es ſcheint, ſein Geſuch abgeſchlagen werden, ſo werden es Andere, da die Vorſtellung einmal angeregt war, gewiß haben in Erfüllung gehen laſſen.

[6]) 5. Moſ. 8, 2 (LXX) wird das Volk ſo angeredet: *μνησθήσῃ πᾶσαν τὴν ὁδὸν, ἣν ἤγαγέ σε Κύριος ὁ θεός σου τοῦτο τεσσαρακοστὸν ἔτος ἐν τῇ ἐρήμῳ, ὅπως κακώσῃ σε καὶ πειράσῃ σε, καὶ διαγνωσθῇ τὰ ἐν τῇ καρδίᾳ σου, εἰ φυλάξῃ τὰς ἐντολὰς αὐτοῦ, ἢ οὔ.*

einiger Theologen [7]) ein Aufenthalt Jesu in der Wüste nach der Taufe — natürlich nur nicht gerade ein 40tägiger — zur geschichtlichen Grundlage unserer Erzählung gehörte; obwohl auch ohne diesen Anhaltspunkt nicht nur durch das eben Bemerkte die Wahl des Orts, sondern auch die des Zeitpunkts durch die Erwägung sich erklären würde, daß es am nächsten liegen mußte, den Messias, als einen andern Hercules am Scheidewege, beim Eintritt in das reife Alter und in das messianische Amt eine solche Probe bestehen zu lassen.

Was aber sollte der Messias in der Wüste thun? Daß auch der zweite Retter, wie Moses, der erste, als er in der Wüste auf dem Berge Sinai war (2. Mos. 34, 38. 5. Mos. 9, 9.), die heilige Ascese des Fastens über sich genommen haben werde, lag um so näher, als dieß die angemessenste Einleitung zu der ersten, sich an den Hunger knüpfenden Versuchung geben konnte. Durch das Vorbild des Moses, zu welchem hier noch das des Elias (1. Kön. 19, 8.) kam, war auch die Zeitdauer dieses Fastens in der Wüste bestimmt; denn auch sie hatten 40 Tage gefastet; wie denn die Vierzig auch sonst im hebräischen Alterthum als heilige Zahl eine Rolle spielt. [8]) Namentlich scheinen die 40 Tage der Versuchung Jesu, nach Olshausen's richtiger Beobachtung, im verkleinerten Maßstabe dasselbe zu sein, was die 40 Prüfungsjahre des israelitischen Volks in der Wüste, die ja selbst ein strafendes Nachbild der 40 Tage waren, welche die Kundschafter im Lande Kanaan zugebracht hatten (4. Mos. 14, 34). Denn daß bei der Versuchung Jesu auf die Versuchungen, welche das Volk in der Wüste zu bestehen hatte, ganz besondere Rücksicht genommen ist, zeigt schon der Umstand, daß alle vom Satan gegenüber

---

[7]) Ziegler, in Gabler's n. theol. Journ., 5, S. 201; Theile, zur Biogr. J., §. 23.

[8]) S. Wetstein, S. 270; de Wette, Kritik der mos. Geschichte, S. 245; Derselbe in Daub's und Creuzer's Studien, 3, S. 245; v. Bohlen, Genesis, S. 63 f.

von Jesu angezogenen Schriftstellen aus der recapitulirenden Schilderung des Zugs der Israeliten, 5. Mos. 6. u. 8, genommen sind. Auch der Apostel Paulus zählt 1. Kor. 10, 6 ff. eine Reihe von Zügen aus dem Benehmen der Israeliten in der Wüste, sammt den von Gott dafür verhängten Strafgerichten, auf, und warnt die Christen vor einem ähnlichen Betragen; indem, wie er V. 6. und 11. sagt, jene Strafgerichte über die Alten als τύποι für die zu seiner Zeit, in den τέλη τῶν αἰώνων, Lebenden, verhängt worden seien: weßwegen, wer stehe, zusehen möge, daß er nicht falle. Schwerlich war dieß bloß zufällige Privatmeinung des Apostels, sondern, wie überhaupt das Mosaische, so scheinen besonders diese harten Prüfungen des von Moses geführten Volkes als Vorbilder derjenigen angesehen worden zu sein, welche in der durch den Messias herbeizuführenden Katastrophe seinen Anhängern, vor Allen aber ihrem Anführer, dem Messias selbst, bevorstünden, der hier in sofern als Antitypus des Volks erscheint, als er alle die Versuchungen, welchen dieses erlegen war, siegreich bestehen sollte.

So war also die erste Versuchung des Messias dadurch zum Voraus bestimmt, daß das Volk Israel in der Wüste hauptsächlich durch Hunger versucht worden war; [9]) wie denn unter den verschiedenen Versuchungen, welche die Rabbinen von Abraham zu erzählen wissen, meistens auch der Hunger mitaufgezählt wird. [10]) Daß der Satan die Aufforderung an Jesum, die Befriedigung seines Bedürfnisses, statt sie vertrauensvoll von Gott zu erwarten, auf eigenmächtige Weise herbeizuführen, gerade so ausdrückt, wie wir es bei den Evangelisten lesen, kann nicht Wunder nehmen, wenn man, neben der steinigen Oertlichkeit der Wüste, bedenkt, wie gewöhnlich für den Ersatz eines gänzlich mangelnden Gegenstandes die

---

[9]) 5. Mos. 8, 3 (Fortsetzung des not. 6. Angeführten): καὶ ἐκάκωσέ σε καὶ ἐλιμαγχόνησέ σε κ. τ. λ.

[10]) S. Fabricius, Cod. pseudepigr. V. T. p. 398 ff.

Formel war, ihn aus Steinen hervorzubringen (Matth. 3, 9. vgl. Luc. 19, 40.), und wie namentlich Stein und Brot einen auch ſonſt geläufigen Gegenſatz bilden (Matth. 7, 9.). Was Jeſus auf dieſe Zumuthung erwiedert, iſt aus demſelben Zuſammenhange, welchem der ganze erſte Verſuchungsact nachgebildet ſcheint. Denn eben das gibt hier Jeſus dem Satan zur Antwort, was nach 5. Moſ. 8, 3. das Volk Iſrael durch die Verſuchung des Hungers (die es aber zunächſt nicht beſtanden, ſondern ſich zum Murren hatte verleiten laſſen), doch nachträglich hatte lernen müſſen: nämlich, *ὅτι οὐκ ἐπ' ἄρτῳ μόνῳ ζήσεται ὁ ἄνθρωπος κ. τ. λ.*

Doch an Einer Verſuchung war es nicht genug. Von Abraham zählten die Rabbinen deren zehn; für eine dramatiſche Darſtellung aber, wie wir ſie in den Evangelien haben, war dieß zu viel, und unter den niedrigeren Zahlen lag keine näher als die heilige Drei. Dreimal riß ſich im Seelenkampf in Gethſemane Jeſus von ſeinen Jüngern los (Matth. 26.); dreimal verläugnete Petrus den Herrn (ebend.), und dreimal ſtellte nachher Jeſus deſſen Liebe zu ihm in Frage (Joh. 21.); auch in jener rabbiniſchen Stelle, welche den Abraham durch den Teufel perſönlich verſucht werden läßt, ſind es drei Gänge, die er mit ihm macht: eine Darſtellung, welche auch durch die Art, wie ihr zufolge zwiſchen beiden Theilen mit A. T.lichen Stellen hin- und hergefochten wird, der evangeliſchen verwandt iſt. [11]). Die zweite Verſuchung (nach Matth.) war nicht

---

[11]) Gemara Sanh. meldet das oben Anm. 3. Angeführte, wo dann das colloquium zwiſchen Abraham und Satan ferner ſo lautet:

1. Satanas: Annon tentare te (Deum) in tali re aegre feras? Ecce erudiebas multos — labantem erigebant verba tua — quum nunc advenit ad te (Deus taliter te tentans) nonne aegre ferres (Job. 4, 2—5.)?

Cui resp. Abraham: ego in integritate mea ambulo (Pſ. 26, 11.).

2. Satanas: Annon timor tuus, spes tua (Job. 4, 6.)?

Abraham: recordare quaeso, quis est insons, qui perierit (V. 7.)?

ebenso durch den Zusammenhang mit dem Vorhergegangenen bestimmt, wie die erste; sie tritt daher abgebrochen auf, und die Auswahl derselben kann zufällig und willkürlich erscheinen. In Bezug auf die Form derselben mag dieß der Fall sein; aber ihr Inhalt steht dadurch mit dem der vorhergehenden im genauen Zusammenhange, daß auch er aus dem Benehmen des jüdischen Volks in der Wüste genommen ist. Diesem war 5. Mos. 6, 16. die Ermahnung gegeben, Gott nicht mehr zu versuchen, wie sie ihn bei Massa versucht hätten; eine Ermahnung, welche 1. Kor. 10, 9. auch den Mitgliedern des neuen Bundes, doch mehr mit Anspielung auf 4. Mos. 21, 4 ff. und mit Bezug auf Christum, gegeben wird. Auch zu dieser besonders schweren Sünde also, welcher das alte Volk Gottes erlegen war, mußte der Messias gereizt werden, um durch seinen Sieg über diesen Reiz die Uebertretung des Volkes gleichsam gut zu machen. Nun war aber bei dem Volke das als *ἐκπειράζειν Κύριον* bezeichnete Benehmen durch einen Wassermangel veranlaßt, und das Gott Versuchen war ihr Murren. Dieß schien der späteren Sage jenem Ausdrucke nicht völlig zu entsprechen; man sah sich nach etwas Angemessenerem um: und kaum konnte von diesem Gesichtspunkt aus passender gewählt werden, als wie wir es in unsrer Versuchungsgeschichte finden; denn nichts kann in eigentlicherem Sinne

---

3. Quare, quum videret Satanas, se nihil proficere, nec Abrahamum sibi obedire, dixit ad illum: et ad me verbum furtim ablatum est (V. 12.), audivi — pecus futurum esse pro holocausto (Gen. 22, 7.), non autem Isaacum.

Cui resp. Abraham: Haec est poena mendacis, ut etiam cum vera loquitur, fides ei non habeatur.

Ich bin weit entfernt, zu behaupten, daß diese rabbinische Darstellung das Vorbild unsrer Versuchungsgeschichte gewesen sei; wenn man dagegen von der andern Seite ebensowenig beweisen kann, daß dergleichen Darstellungen sich nur als Nachbilder der neutestamentlichen haben gestalten können: so weist die voraussetzlich unabhängige Entstehung so entsprechender Erzählungen bestimmt genug darauf hin, wie leicht sie aus den gegebenen Prämissen sich von selbst bilden konnten.

Gott verſucht heißen, als wenn auf ſo tollkühne Weiſe, wie der Satan in ſeiner zweiten Aufforderung Jeſu anmuthet, ſein außerordentlicher Beiſtand in Anſpruch genommen wird. Was die Veranlaſſung war, als Beiſpiel ſolcher Vermeſſenheit gerade das Herabſtürzen vom Tempel namhaft zu machen, das iſt dem Satan ſelbſt in den Mund gelegt. Es fiel nämlich dem Urheber dieſes Zugs der Sage als mögliche Verführung zu einer tollkühnen Handlung die Stelle Pſ. 91, 11 f. ein, wo dem unter Jehova's Schutze Stehenden, als welchen er vorzugsweiſe den Meſſias dachte, verheißen iſt, die Engel werden ihn auf den Händen tragen, damit er ſeinen Fuß an keinen Stein ſtoße. Da das ἆραιν ἐπὶ χειρῶν um das προσκόπτειν zu vermeiden, auf ein Herabſtürzen aus der Höhe zu deuten ſchien, ſo konnte dieß auf die Vorſtellung führen, daß der von Gott beſchützte Meſſias ſich unverſehrt von einer Höhe herabſtürzen könne. Von welcher Höhe? darüber konnte bei dem Meſſias nicht wohl ein Zweifel ſein. Dem Frommen, und ſomit auch ihm, dem Haupt aller Frommen, iſt es ja nach Pſ. 15, 1 f. 24, 3 f. eigenthümlich, auf Jehova's heiligen Berg gehen und an ſeiner geweihten Stätte ſtehen zu dürfen: die Höhe des Tempels konnte daher nach jener vermeſſenen Schlußweiſe als diejenige angeſehen werden, von welcher der Meſſias unverletzt ſich hinablaſſen könne.

Die dritte Verſuchung, welche Jeſus beſteht, die zur Teufelsanbetung, ſcheint unter den Verſuchungen des alten Volks Gottes nicht vorzukommen. Als eine der gefährlichſten Verführungen, welchen die Iſraeliten in der Wüſte unterlegen waren, kommt aber die zur Abgötterei vor, und auch der Apoſtel Paulus, 1. Kor. 10, 7., führt ſie unter den Vorbildern für die Chriſten auf. Dieſe Verſuchung wird nicht nur in einer oben angeführten Stelle [12]) dem Teufel als unmittelbarem Urheber zugeſchrieben; ſondern es war in der ſpäteren

---

[12]) Anmerkung 1.

jüdiſchen Vorſtellung Abgötterei geradezu zur Teufelsanbetung geworden (Baruch 4, 7. 1., Kor. 10, 20.). Wie ſollte nun der Meſſias zur Anbetung des Teufels verſucht werden? Hier reichten ſich die Vorſtellungen vom Meſſias als demjenigen, welcher als König des jüdiſchen Volks zugleich zum Herrn der übrigen beſtimmt war, und vom Satan, als dem durch den Meſſias zu beſiegenden Beherrſcher der Heidenwelt, [13]) die Hände. Die Weltherrſchaft, welche der Meſſias nach der chriſtianiſirten Vorſtellung der Zeit durch lange, zum Theil leidenvolle Mühe zu erringen hatte, bot ihm der Satan leichten Kaufes an, wenn er ihm den Zoll der Anbetung bringen wollte. Dieſer Verſuchung begegnet Jeſus ſo, daß er die Maxime, Gott allein zu dienen, welche den Iſraeliten 5. Moſ. 6, 13. mit Bezug auf ihren Fehltritt eingeſchärft worden war, dem Satan entgegenhält, und ihm damit zugleich den Abſchied gibt.

Was hierauf Matthäus und Markus als Schluß der Verſuchungsgeſchichte haben, daß Engel zu Jeſu getreten ſeien, und ihn nach dem langen Faſten und der Arbeit der Verſuchungen mit Nahrungsmitteln erquickt haben: iſt theils durch den Engel vorgebildet, welcher nach 1. Kön. 19, 5. 6. dem Elias vor, wie nun dem Meſſias nach dem 40tägigen Faſten Speiſe gebracht hatte: theils wurde ja auch das Manna, welches den Hunger des Volks in der Wüſte ſtillte, ἄρτος ἀγγέλων genannt (Pſ. 78, 25, LXX. vergl. Weisheit 16. 20.). [14])

---

[13]) Bertholdt, Christolog. Judaeorum Jesu aetate, §. 36. not. 1. und 2; Fritzſche, Comm. in Matth. S. 169 f.

[14]) Vergl. mit der gegebenen Darſtellung die im Ganzen übereinſtimmenden Ausführungen von Schmidt, Fritzſche, Uſteri an den §. 54. Anm. 1 — 3. angeführten Orten, und von de Wette exeg. Handb., 1, 1, S. 41 ff.

Drittes Kapitel.

Local und Chronologie des öffentlichen Lebens Jesu.

---

§. 57.

Differenz zwischen den Synoptikern und Johannes über den gewöhnlichen Schauplatz der Thätigkeit Jesu.

Den Synoptikern zufolge hatte der zwar in dem judäischen Bethlehem geborene, aber in dem galiläischen Nazaret aufgewachsene Jesus Galiläa nur auf die kurze Zeit von seiner Taufe bis zur Gefangennehmung des Täufers verlassen, begab sich aber nach dem letzteren Ereigniß alsbald dahin zurück und begann lehrend, heilend, Jünger berufend, seine Wirksamkeit in der Art, daß er ganz Galiläa durchreiste, zum Behuf eines Mittelpunkts seiner Thätigkeit aber seinen bisherigen Wohnort Nazaret mit Kapernaum, am nordwestlichen Ufer des galiläischen Sees, vertauschte (Matth. 4, 12—25. parall.). Von hier an haben zwar Markus und Lukas im Unterschiede von Matthäus manches Eigenthümliche, und das mit ihm Gemeinsame zum Theil in andrer Ordnung; da sie jedoch in Bezug auf den geographischen Kreis, welchen sie Jesum beschreiben lassen, von Matthäus nicht abweichen, so kann die Darstellung dieses letzteren hier unbedenklich zum Grunde gelegt werden. Ihm zufolge gehen nun galiläische

und zum Theil bestimmt in Kapernaum vorgefallene Begebenheiten fort, bis 8, 18., wo Jesus über den galiläischen See setzt, aber, kaum am östlichen Ufer gelandet, wieder nach Kapernaum zurückkehrt (9, 1.). Hierauf eine Reihe durch kurze Uebergänge, wie *παράγων ἐκεῖθεν* (9, 9. 27.), *τότε* (V. 14.), *ταῦτα αὐτοῦ λαλοῦντος* (V. 18.) u. dergl. verknüpfter Scenen, bei welchen an keine wesentliche Ortsveränderung, d. h. an keinen Wechsel der Provinz, dergleichen der Verfasser sonst weit sorgfältiger anzuzeigen pflegt, gedacht werden kann, wie denn auch das: *περιῆγεν ὁ Ἰησοῦς τὰς πόλεις πάσας — διδάσκων ἐν ταῖς συναγωγαῖς αὐτῶν*, 9, 35., offenbar nur eine Wiederholung ist von dem: *καὶ περιῆγεν ὅλην τὴν Γαλιλαίαν ὁ Ἰησοῦς διδάσκων ἐν ταῖς συναγωγαῖς αὐτῶν* 4, 23., also nur von einem Umherwandern in Galiläa zu verstehen. Die Botschaft des Täufers (K. 11.) empfängt Jesus nach dem Sinne des Referenten wahrscheinlich gleichfalls in Galiläa, da er ja im Zusammenhange mit derselben die Klage über die galiläischen Städte ausspricht; bei dem Vortrage der Parabeln (K. 13) ist er am Meere, ohne Zweifel am galiläischen, und weil von seiner *οἰκία* die Rede ist (V. 1.), wahrscheinlich in der Nähe von Kapernaum. Nachdem er hierauf seine Vaterstadt Nazaret besucht hat (13, 53. ff.), fährt er (14, 13.) über den See, dem Lukas zufolge (9, 10.) nach der Gegend von Bethsaida (Julias); von wo er aber, nachdem er die Speisung vorgenommen, alsbald wieder an das westliche Ufer sich zurückbegibt (14, 34.). Hierauf zieht sich Jesus in das nördlichste Ende des jüdischen Landes, an die phönicische Gränze hinauf (15, 21.); bald aber an den galiläischen See zurückgekehrt (V. 29.), begibt er sich zu Schiffe an das östliche Ufer, in die Gegend von Magdala (V. 39.); zieht sich aber von hier wiederum nördlich, in die Gegend von Cäsarea Philippi (16. 13.), in die Nähe des Libanon, unter dessen Vorbergen wohl auch der Verklärungsberg (17, 1.) zu suchen ist. Nachdem er sofort mit seinen Jüngern noch einige Zeit in Galiläa umhergewandert war (17, 22.), auch Kapernaum noch einmal besucht

hatte (V. 24.), verläßt er Galiläa (19, 1.), um (der wahrscheinlichsten Erklärung zufolge [1]) durch Peräa nach Judäa zu reisen (eine Reise, welche er nach Luc. 9, 52. durch Samarien gemacht zu haben scheint); 20, 17. ist er auf der Reise nach Jerusalem; V. 29. kommt er durch Jericho; 21, 1. befindet er sich in der Nähe von Jerusalem, wo er V. 10. einzieht.

Den Synoptikern zufolge kommt also Jesus von seiner Rückkehr nach der Johannestaufe bis zu seiner letzten Reise nach Jerusalem über die Gränzen von Nordpaläſtina nicht hinaus, sondern zieht in den Landschaften westlich und östlich vom galiläischen See und vom oberen Jordan, in den Gebieten des Herodes Antipas und Philippus, umher, ohne jemals südlich Samaria, noch weniger Judäa, überhaupt nicht das unter unmittelbarer römischer Administration stehende Gebiet zu berühren. Und innerhalb dieser Gränzen ist es näher wiederum das Land westlich vom Jordan und vom See Tiberias, also Galiläa, die Provinz des Antipas, in welche vorzugsweise die Wirksamkeit Jesu fällt, indem nur von drei kurzen Abstechern auf das östliche Ufer des Sees, und zwei, schwerlich längeren, an die nördlichen Gränzen des Landes, berichtet wird.

Ganz anders wird der Schauplatz der Wirksamkeit Jesu im vierten Evangelium angegeben. Auch hier zwar geht er, als er von Johannes getauft ist, nach Galiläa zu der Hochzeit zu Kana (2, 1.) und von dort nach Kapernaum (V. 12); doch schon nach wenigen Tagen ruft ihn das nahe Paschafest nach Jerusalem (V. 13.). Von Jerusalem begibt er sich in die Landschaft Judäa (3, 22.), von wo er nach längerer Wirksamkeit (4, 1.) durch Samarien nach Galiläa zurückkehrt (V. 43.). Nachdem von hier nur eine Wunderheilung berichtet ist, folgt sogleich wieder eine neue Festreise nach Jerusalem (5, 1.), und aus dem dortigen Aufenthalt werden eine Heilung, Verfolgungen und längere Reden Jesu gemeldet, bis

[1] Fritzsche, p. 591.

er (6, 1.) sich auf das östliche Uferland des Sees Tiberias, und von hier nach Kapernaum (V. 17. 59.) begibt, worauf er einige Zeit in Galiläa umherzog (7, 1.). Aber schon wieder reist er von da zum Laubhüttenfeste nach Jerusalem (V. 2. 10.), und aus seinem dießmaligen Aufenthalte daselbst werden uns besonders viele Reden von ihm und Schwankungen seiner Stellung mitgetheilt (7, 10—10, 21.), auch an denselben, ohne einer Wegreise aus Jerusalem und Judäa zu erwähnen, unmittelbar sein Auftreten bei dem Feste der Tempelweihe angeknüpft (10, 22.). Nach diesem zog sich Jesus wieder in die Gegend von Peräa, wo er zuerst mit Johannes gewesen war, zurück (10, 40.), und hielt sich einige Zeit daselbst auf, bis ihn der Tod des Lazarus nach Bethanien bei Jerusalem rief (11, 1 ff.), von wo er sich nach Ephraim, in der Nähe der jüdischen Wüste, zurückzog (V. 54.), bis das Paschafest sich nahte, welches Jesus sofort, als sein letztes, besuchte (12, 1 ff.).

Nach Johannes war also Jesus vor seiner letzten Festreise schon bei vier Festen in Jerusalem, und außerdem Einmal in Bethanien gewesen, hatte ferner längere Zeit in der Landschaft Judäa, und auf der Durchreise auch in Samaria, gewirkt.

Warum haben nun, muß man fragen, die Synoptiker diese öftere Anwesenheit Jesu in Jerusalem und Judäa verschwiegen? warum die Sache so dargestellt, als wäre Jesus vor seiner letzten, verhängnißvollen Reise nach Jerusalem nicht über Galiläa und Peräa hinausgekommen? Lange Zeit freilich hat man in der Kirche diese Abweichung der synoptischen Darstellung übersehen, und neuerlich dieselbe sogar läugnen zu dürfen geglaubt. Allerdings, hat man gesagt, verlege Matthäus gleich Anfangs die Scene nach Galiläa und Kapernaum, und erzähle fort, ohne, bis auf die letzte, einer Reise nach Judäa zu gedenken: allein daraus dürfe man nicht schließen, Matthäus wisse nichts von einer früheren judäischen Thätigkeit Jesu; denn da bei diesem Evangelisten das locale Interesse

hinter dem Streben nach einer Sachordnung gänzlich zurücktrete, so könne man nicht wissen, ob nicht Manches, was er in den früheren Theilen seiner Schrift ohne Ortsangabe erzähle, vielleicht ihm selber wohl bewußt, nur von ihm nicht erwähnt, bei den früheren judäischen Reisen und Aufenthalten vorgefallen sei. [2]) Allein dieses angebliche Zurücktreten des localen Interesses bei Matthäus ist, wie man neuestens gründlich nachgewiesen hat, [3]) nichts weiter als eine harmonistische Fiction. Wenn Matthäus so sorgfältig Kap. 4. den Anfang und K. 19. das Ende des vorwiegend galiläischen Aufenthalts Jesu angibt: so muß doch wohl das dazwischen Erzählte, wenn nicht besonders das Gegentheil bemerkt wird, als in Galiläa vorgefallen betrachtet werden; da er es alsbald bemerklich macht, wenn Jesus nur auf kurze Zeit über den galiläischen See hinüberfuhr, oder einen Zug nach Nordgaliläa unternahm: so wird er doch nicht die bedeutenderen Reisen nach Judäa und die zum Theil längeren Aufenthalte daselbst mit Stillschweigen übergangen haben, wenn er etwas von denselben wußte oder wissen wollte. Nur soviel ist zuzugeben, daß die speciellsten Localitätsangaben, die Bezeichnungen der Orte und Ortsgebiete, in welchen Jesus wirkte, bei Matthäus nicht selten vernachlässigt sich finden; in dem Allgemeineren der Ortsbestimmungen hingegen, in der Angabe der palästinischen Landestheile und Provinzen, innerhalb deren Jesus wirksam war, will er so genau sein, als irgend ein Anderer.

Man wird sich daher bequemen müssen, in diesem Stücke eine Differenz zwischen den Synoptikern und Johannes einzuräumen; [4]) wobei dann, wer die Evangelien harmonisiren zu müssen glaubt, zu verhüten suchen muß, daß die Differenz nicht zum Widerspruche werde; was nur dadurch geschehen

---

[2]) Olshausen, bibl. Comm. 1, S. 194.

[3]) Schneckenburger, Beiträge, S. 38 f.; über den Ursprung u. s. f. S. 7 f.

[4]) De Wette, Einleitung in das N. T. §. 98 und 106.

kann, daß man versucht, jene Abweichung nicht aus einer verschiedenen Ansicht der Evangelisten von dem Aufenthalt Jesu, sondern, bei Voraussetzung der gleichen Ansicht, aus verschiedener Absicht zu erklären. Da nehmen nun die Einen an, dem Matthäus als Galiläer sei das Galiläische das Nächste gewesen, und deßwegen habe er, obwohl auch der jerusalemischen Wirksamkeit Jesu kundig, doch nur auf die Darstellung von jenem sich beschränkt. [5]) Allein welcher Biograph, der, unerachtet er seinen Helden selbst in verschiedene Provinzen begleitet, und ihn in denselben hatte wirken gesehen, doch nur das von ihm erzählte, was er gerade in seiner, des Biographen, Heimath verrichtet hatte! Schwerlich ist eine solche provincielle Bornirtheit jemals vorgekommen. Daher haben Andere die Annahme vorgezogen, daß Matthäus, zu Jerusalem schreibend, aus der ihm vollständig bekannten Masse der Reden und Thaten Jesu vornehmlich nur die galiläischen herausgehoben habe, weil das in dem entfernteren Galiläa Geschehene zu Jerusalem weniger bekannt war, und also eher erzählt zu werden brauchte, als das, was, in und bei Jerusalem vorgegangen, allen daselbst Wohnenden noch in frischer Erinnerung stand. [6]) Doch hiegegen ist bereits von Andern [7]) bemerkt worden, wie unerwiesen die specielle Bestimmung des Matthäusevangeliums für judäische und jerusalemische Christen sei; daß aber, diese selbst vorausgesetzt, doch auch eine genaue Hinweisung auf das in der Heimath der Leser Geschehene keineswegs überflüssig hätte erscheinen können, und daß endlich (was auch gegen den vorletzten Erklärungsversuch gilt) die gleiche Beschränkung Jesu auf Galiläa bei Markus und Lukas sich hieraus nicht erklären lasse, da ja diese augenscheinlich nicht bloß für Judäa schrieben (noch auch, nach jener Erklärung, Galiläer waren), und zu Matthäus nicht in solchem

---

[5]) Paulus, exeg. Handb. 1, a. S. 39.

[6]) Guerike, Beiträge zur Einleitung in das N. T. S. 33.

[7]) Schneckenburger, über den Ursprung u. s. w. S. 9.

Abhängigkeitsverhältniß standen, daß sie über die von diesem gezogene Gränze nicht durch eigenthümliche Nachrichten hinauszugehen im Stande gewesen wären. Das Schönste aber ist, daß diese zwei Arten, den Widerspruch zwischen Johannes und den Synoptikern zu lösen, sich selbst gegenseitig durch Widerspruch auflösen. Denn wenn nach der einen Annahme Matthäus wegen der Nähe, nach der andern wegen der Entfernung von dem judäischen Schauplatze das auf diesem Vorgefallene soll verschwiegen haben: so zeigt die Erscheinung, daß man zur Erklärung eines und desselben Umstands gleich gut zwei entgegengesetzte Hypothesen machen kann, daß beide sich gleich schlecht dazu eignen.

Wenn hienach derjenige Versuch, die bezeichnete Differenz zu lösen, welcher bloß auf die örtlichen Verhältnisse der Verfasser Rücksicht nimmt, nicht ausreicht: so muß höher hinaufgestiegen, und auch Geist und Tendenz der evangelischen Schriften in Rechnung genommen werden. Von diesem Standpunkt aus hat man den Satz aufgestellt, dasselbe, was den Unterschied im Gehalte zwischen dem johanneischen Evangelium und den synoptischen begründe, liege auch ihrer Abweichung in Hinsicht auf den Umfang zum Grunde, d. h. weil die jerusalemischen Reden Jesu, welche uns Johannes berichtet, um verstanden zu werden, eine höhere Entwickelung des Christenthums, als sie in der ersten apostolischen Zeit gegeben war, erfordert haben, so sei das frühere Jerusalemische aus der ursprünglichen Evangelientradition, als deren Organe die Synoptiker schrieben, ausgeschlossen geblieben, und erst von dem später schreibenden Johannes zu einer Zeit, in welcher jene Entwicklung schon zum Theil vor sich gegangen war, nachgeholt worden. [8]) Allein unerachtet dieser Lösungsversuch tiefer geht, als die zuvorgenannten, so kann doch auch er nicht ausreichend befunden werden. Denn wie sollte doch das Populäre und das Esoterische

[8]) Kern, über den Ursprung des Evang. Matthäi, in der Tübinger Zeitschrift, 1834, 2tes Heft, S. 198 ff. Vergl. Hug, Einleit. in d. N. T. 2, S. 205 ff. (3te Ausg.)

in den Vorträgen Jesu so wunderlich sich vertheilt haben, daß jenes durchaus nur nach Galiläa, dieses, mit alleiniger Ausnahme der harten Rede in der Synagoge zu Kapernaum, ausschließlich nach Jerusalem gefallen wäre? Man könnte sagen: in Jerusalem hatte er ein gebildeteres Publicum vor sich als in Galiläa, das ihn eher fassen konnte. Allein übler konnten ihn unmöglich die Galiläer mißverstehen, als ihn nach Johannes Berichte die Judäer durchaus mißverstanden, und da in Galiläa Jesus am ungestörtesten mit seinen Jüngern zusammen war, sollte man eben hier den Sitz seines tieferen Unterrichts vermuthen. Ueberdieß, da aus dem letzten jerusalemischen Aufenthalte Jesu die Synoptiker eine reiche Lese allgemein verständlicher Reden desselben zu geben wissen, so können die früheren nicht ganz leer von dergleichen gewesen sein: es müßten denn die Unterhaltungen Jesu bei den früheren Festaufenthalten sich durchaus höher gehalten haben, als die während des letzten, wovon sich schlechterdings kein Grund denken läßt. Doch, auch angenommen, daß alle früheren judäischen und jerusalemischen Reden Jesu für die Zwecke der ersten apostolischen Ueberlieferung zu hoch gewesen wären: so gab es ja auch Thaten von dort zu erzählen, wie die Heilung des 38jährigen Kranken, des Blindgeborenen, die Auferweckung des Lazarus, welche durch die Wichtigkeit, die sie von jeher für die Verkündigung des Christenthums hatten, fast nöthigen mußten, der früheren judäischen Aufenthalte Jesu, in welche sie fielen, Erwähnung zu thun.

Auf keine Weise also läßt es sich erklären, wie die Synoptiker, wenn sie von früheren Reisen Jesu nach Jerusalem wußten, dieselben nicht erwähnt haben sollten, und man muß sagen: hat Johannes Recht, so wissen die drei ersten Evangelisten von einem wesentlichen Theile der früheren Wirksamkeit Jesu nichts; haben aber diese Recht, so hat der Verfasser des vierten Evangeliums, oder, wenn er einer Sage folgte, diese, einen großen Theil des vo ihmn erzählten Wirkens Jesu erdichtet, wenigstens in eine falsche Localität verlegt.

Näher angeſehen indeß verhalten ſich Johannes und die Synoptiker nicht bloß ſo, daß dieſe etwas nicht wüßten, was jener berichtet, ſondern ihr Verhältniß iſt der Art, daß ſie von poſitiv entgegengeſetzten Annahmen ausgehen. Wie nämlich die Synoptiker und beſonders Matthäus, ſo oft Jeſus, ſeit er ſich einmal nach des Täufers Verhaftung dort anſäßig gemacht hatte, Galiläa verläßt, ſelten verſäumen, einen beſondern Grund davon anzugeben, ſei es, daß er dem Volksandrange durch eine Ueberfahrt über den See habe entgehen wollen (Matth. 8. 18.), oder vor den Nachſtellungen des Herodes in die peräiſche Wüſte ſich zurückgezogen habe (14, 13.), oder daß er wegen des Anſtoßes, welchen die Schriftgelehrten an ſeinen Reden genommen, in die Gegend von Tyrus und Sidon entwichen ſei (15, 21.): ſo finden wir umgekehrt bei Johannes gewöhnlich einen beſonderen Grund dafür angegeben, daß Jeſus Judäa verläßt, und ſich nach Galiläa zurückzieht. Will man auch nicht behaupten, daß gleich ſeine erſte Reiſe dahin nach der Taufe nur durch die Einladung nach Kana motivirt erſcheine, ſo iſt doch davon, daß Jeſus nach dem erſten Paſcha, das er ſeit ſeinem öffentlichen Auftritt in Jeruſalem zugebracht, wieder nach Galiläa geht, als Grund ausdrücklich die gefährliche Aufmerkſamkeit angegeben, welche die wachſende Zahl ſeiner Anhänger bei den Phariſäern erregt hatte (4, 1. ff.); auch daß er ſich nach dem zweiten von ihm beſuchten Feſte in die Gegend öſtlich vom See Tiberias zurückzieht (6, 1.), muß wohl ebenſo zu dem ἐζήτουν αὐτὸν οἱ Ἰουδαῖοι ἀποκτεῖναι (5, 18.) in Bezug geſetzt werden, als gleich darauf für Jeſu Wandel in Galiläa der Grund angegeben wird, daß ihm der Aufenthalt in Judäa wegen der Nachſtellungen ſeiner Feinde lebensgefährlich geweſen (7, 1.). Zwiſchen dem folgenden Laubhütten- und dem Enkänienfeſte (10, 22.) ſcheint es, wie wenn Jeſus, weil dießmal keine ungünſtigen Umſtände ihn zur Entfernung nöthigten, die dazwiſchenliegenden Monate in der Hauptſtadt geblieben wäre [9]);

[9]) So Tholuck, Comm. zum Evang. Joh., S. 207.

ohnehin stellen sich die Züge nach Peräa (10, 40.) und Ephraim (11, 54.) als solche dar, zu welchen Jesum nur die Rücksicht auf die Verfolgungen seiner Feinde genöthigt habe.

Ganz dasselbe Verhältniß also, welches in Bezug auf den ursprünglichen Wohnort der Eltern Jesu zwischen Matthäus und Lukas stattfand, haben wir hier in Betreff des eigentlichen Schauplatzes der Wirksamkeit Jesu zwischen den drei ersten Evangelisten und dem vierten. Wie nämlich dort Matthäus Bethlehem als den ursprünglichen Wohnsitz voraussetzte, Nazaret aber nur als den durch zufällige Umstände herbeigeführten; Lukas umgekehrt: so ruht hier die ganze Darstellung der Synoptiker auf der Ansicht, daß Galiläa das eigenthümliche Gebiet der Thätigkeit Jesu vor seiner letzten Reise gewesen sei, welches er nur aus besondern Ursachen bisweilen auf kurze Zeit verlassen habe; die des Johannes aber umgekehrt auf der Voraussetzung, eigentlich hätte Jesus immer in Judäa und Jerusalem wirken mögen, wenn ihm nicht die Vorsicht bisweilen gerathen hätte, sich in die entlegenern Provinzen zurückzuziehen [10]).

Kann von diesen entgegenstehenden Voraussetzungen nur Eine die richtige sein: so hat man, wie man früher unbewußt den Johannes in die Synoptiker hineinlas, so nun seit der Erkenntniß des Widerspruchs zwischen beiden Theilen immer nur zu Gunsten des vierten Evangelisten entschieden, und so stark ist diese Gewohnheit, daß selbst der Verfasser der Probabilien diese Differenz nicht zum Nachtheil desselben geltend gemacht hat. De Wette zählt es geradezu unter den Bedenklichkeiten gegen die Aechtheit des Matthäusevangeliums auf, daß es die Wirksamkeit Jesu fälschlich auf Galiläa einschränke [11]), und Schneckenburger weiß unter den Zweifelsgründen gegen den apostolischen Ursprung des ersten kanonischen Evangeliums

---

[10]) Vergl. Lücke, a. a. O. S. 546.

[11]) Einleitung in das N. T. §. 98.

keinen bedeutſamer hervorzuheben, als die Unbekanntſchaft ſeines Verfaſſers mit dem außergaliläiſchen Wirken Jeſu [12]). Soll dieſe Entſcheidung gegründet ſein, ſo muß ſie auf ſorgfältiger Erwägung der Frage ruhen, welche von beiden unvereinbaren Erzählungen durch äußere Gründe mehr geſtützt und nach inneren Gründen die wahrſcheinlichere ſei? Hier ſteht es nun mit den äußeren Gründen, welche in den Zeugniſſen für die Aechtheit der beiderſeitigen Evangelien, und zwar auf Seiten der Synoptiker namentlich des Matthäusevangeliums, beſtehen, der Einleitung zufolge ziemlich gleich, d. h. ſie entſcheiden beiderſeits nicht, ſondern überlaſſen den inneren Gründen die Entſcheidung. In Bezug auf dieſe aber kommen zwei Fragen in Betracht, zunächſt die: iſt es wahrſcheinlicher, daß, unerachtet Jeſus wirklich ſchon vor ſeiner letzten Reiſe öfters in Jeruſalem und Judäa geweſen war, doch in der Zeit und Gegend, wo die ſynoptiſchen Evangelien entſtanden, jede Kunde davon ſich verloren; oder daß umgekehrt, ohne daß Jeſus vor ſeiner letzten Reiſe jemals in öffentlicher Wirkſamkeit nach Judäa gekommen war, doch an dem Ort und bis zu der Zeit der Abfaſſung des vierten Evangeliums die Sage von mehreren ſolchen Reiſen ſich gebildet hatte?

Daß der erſte Fall leicht möglich geweſen, dieß ſuchen die genannten Kritiker auf folgende Weiſe darzuthun. Das erſte Evangelium, ſagen ſie, [13]) und mehr oder weniger auch die zwei mittleren, enthalten die Tradition über das Leben Jeſu, wie ſie ſich in Galiläa gebildet hatte; hier aber hatte ſich vorwiegend nur die Kunde von dem, was von Jeſu eben in dieſer Provinz gethan und geredet worden war, erhalten; von dem Außergaliläiſchen hingegen war nur das Wichtigſte, die Geburt, Einweihung und namentlich die letzte Reiſe Jeſu, auf

---

[12]) Ueber den Urſprung u. ſ. f., S. 7. Beiträge u. ſ. f., S. 38 ff.

[13]) Schneckenburger, Beiträge, S. 39 f. Vgl. Gabler's Abhandlung über die Wiederbelebung des Lazarus, in ſeinem Journal für auserleſene theol. Literatur, 3, 2.

welcher sein Tod erfolgte, bekannt geworden; das Uebrige aber, so namentlich die früheren Festreisen, entweder unbekannt geblieben, oder frühzeitig wieder in Vergessenheit gerathen: so daß, was etwa auch von einzelnen Notizen aus einem oder dem andern früheren Festaufenthalte Jesu verlautete, weil man nur von Einem solchen, dem letzten, wußte, in diesen verlegt wurde.

Allein ebenderselbe Johannes, auf welchen diese Theologen sonst Alles bauen, meldet ausdrücklich von den Galiläern (4, 45.), daß auch sie auf dem ersten Paschafeste, welches Jesus nach seiner Taufe besuchte (und also wohl auch auf den übrigen), gewesen seien, und zwar in Masse, wie es scheint, da ja in Folge dessen, daß die Galiläer in Jerusalem seine Thaten gesehen hatten, Jesus eine günstige Aufnahme in Galiläa fand. Nimmt man noch dazu, daß die meisten Jünger Jesu, die ihn auf den früheren Festreisen begleiteten (so z. B. Joh. 4, 22. 9, 2.), Galiläer waren, so ist es undenkbar, daß nicht von Anfang an Nachrichten über die frühere Wirksamkeit Jesu in Jerusalem nach Galiläa gekommen sein sollten. Einmal dahin gekommen aber konnten sie vielleicht mit der Zeit wieder erlöschen? Allerdings hat die Tradition eine verschwemmende, assimilirende Kraft: da die letzte Reise Jesu nach Jerusalem besonders merkwürdig war, so konnten die früheren allmählich mit dieser zusammenfließen. Aber einen anderen Trieb hat die Sage auch, und der ist ihr stärkster, nämlich zu verherrlichen. Nun könnte man freilich sagen: zur Verherrlichung der Provinz, in welcher die synoptische Tradition entstand, diente es, die frühere Wirksamkeit Jesu ganz in die Gränzen Galiläa's einzuschließen. Allein, nicht Galiläa wollte die synoptische Sage verherrlichen, über welches sich vielmehr sehr harte Urtheile in derselben finden, sondern Jesum verherrlicht sie, und dieser steht um so größer da, je weniger er sich von jeher in dem galiläischen angulus terrae verkrochen, je öfter er sich auf dem glänzenden Schauplatze der Hauptstadt, besonders wenn diese von Zuschauern und Zuhörern aus allen

Regionen ſo zahlreich wie um die Feſtzeiten beſucht war, producirt hatte. Wenn daher auch geſchichtlich nur Eine jeruſalemiſche Reiſe Jeſu ſtattgefunden hätte, ſo konnte doch die Sage verſucht ſein, nach und nach deren mehrere zu machen, indem ſie für ſich von dem Schluſſe ausging: wie wird ein ſo großes Licht als Jeſus war, ſo lange unter dem Scheffel geſtanden, und nicht frühzeitig und oft ſich auf den erhabenen Leuchter geſtellt haben (Matth. 5, 15.), welchen ihm Jeruſalem darbot? in Bezug auf die Gegner aber glaubte man Einwürfen, wie ſchon die ungläubigen ἀδελφοὶ Ἰησοῦ Joh. 7, 3. 4. ſie machten, daß, wer etwas Rechtes leiſten zu können ſich bewußt ſei, ſich nicht verſtecke, ſondern die Oeffentlichkeit ſuche, um ſich Anerkennung zu verſchaffen, nicht beſſer begegnen zu können, als durch die Wendung, daß Jeſus allerdings auch früher ſchon jene Oeffentlichkeit geſucht, und ſich Anerkennung in weiteren Kreiſen erworben habe; woraus ſich dann leicht allmählich die Vorſtellung bilden konnte, wie ſie jetzt im vierten Evangelium zum Grunde liegt, daß nicht Galiläa, ſondern Judäa der eigentliche Aufenthalt Jeſu geweſen ſei.

Wenn ſich auf dieſe Weiſe, die Sache vom Standpunkte möglicher Sagenbildung aus betrachtet, die Wage auf die Seite der Synoptiker neigt: ſo fragt ſich, ob das Reſultat daſſelbe bleibt, wenn zu den Verhältniſſen und Abſichten Jeſu hinaufgeſtiegen, und von dieſem Geſichtspunkt aus zweitens gefragt wird, ob es wahrſcheinlicher ſei, daß Jeſus während ſeines öffentlichen Lebens mehrmals oder nur Einmal in Judäa und Jeruſalem geweſen ſei?

Hier nun iſt zwar die Bedenklichkeit, daß mit den mehreren Feſtreiſen auch ein Hauptmoment wegfiele, die Bildung Jeſu zu erklären, nicht ſchwer zu heben. Denn theils reicht zur Erklärung der Bildung Jeſu auch die Annahme von mehreren Feſtreiſen nicht aus, und da auf die innere Begabung doch das Hauptgewicht gelegt werden muß, können wir nicht wiſſen, ob einem Geiſte, wie der ſeinige war, nicht auch Galiläa genug Bildungsmittel darbot; theils würden ja, wenn wir

den Synoptikern folgen, nur diejenigen Festreisen wegfallen, welche Jesus nach seinem öffentlichen Auftritt gemacht haben soll: so daß er früher, ohne noch eine Rolle zu spielen, öfters auf den Festen gegenwärtig gewesen sein könnte. Wollte man aber selbst das nicht begreiflich finden, wie Jesus nach seinem öffentlichen Auftritt sich so lange auf Galiläa habe beschränken mögen, statt auf den durch höhere Bildung und größere Frequenz weit tauglicheren Boden Judäa's und Jerusalems sich zu begeben: so ist es ja längst anerkannt, wie in dem von Priesterherrschaft und Pharisäerthum weniger abhängigen Galiläa mit seinen einfachen und kräftigen Naturen Jesus leichter Eingang finden, und daher Ursache genug haben konnte, erst nachdem er hier durch längere Wirksamkeit einen festen Grund gelegt, sich auch nach Jerusalem zu wenden, wo er, als im Mittelpunkte des priesterlichen und pharisäischen Regiments, auf stärkeren Widerstand rechnen mußte. — Bedenklicher wird die Sache, wenn man die Darstellung der Synoptiker im Verhältniß zum mosaischen Gesetz und zur jüdischen Sitte betrachtet. Bei der strengen Vorschrift des Gesetzes, daß jeder Israelit jährlich an den drei Hauptfesten vor Jehova erscheinen solle (2. Mos. 23, 14 ff.), und bei Jesu Ehrfurcht vor den mosaischen Institutionen (Matth. 5, 17 ff.), läßt es sich nicht ohne Schwierigkeit denken, daß Jesus während der ganzen Zeit seiner öffentlichen Wirksamkeit nur Eine Festreise sollte unternommen haben. [14]) Indeß, das Matthäusevangelium, welches diese Darstellung gibt, wir mögen von Zeit und Ort seiner Abfassung urtheilen, wie wir wollen, ist jedenfalls in einem judenchristlichen Gebiet entstanden, wo man, was das Gesetz von einem frommen Israeliten forderte, gar wohl wußte, also auch ein Bewußtsein davon haben mußte, in welchen Widerspruch gegen das Gesetz man Jesum verwickelte, wenn man aus seiner mehrjährigen öffentlichen Wirksamkeit nur Einen Festbesuch meldete, oder (falls die Synoptiker nur ein einjähriges

[14]) Hug, Einleit. in das N. T. 2. Thl., S. 210.

Wirken Jeſu vorausſetzen ſollten, wovon unten) wenn man ihn außer dem Paſcha die beiden andern Jahresfeſte verſäumen ließ. Fand alſo ein der jüdiſchen Sitte noch ſo nahe ſtehender Kreis an der Annahme nur Eines Feſtbeſuchs Jeſu nichts Anſtößiges: ſo weiß ich nicht, ob dieſe Auctorität nicht auch uns das Bedenken in dieſer Sache benehmen ſollte? Wirklich auch, wenn man die hiſtoriſchen und geographiſchen Verhältniſſe näher erwägt, könnte die Frage entſtehen, ob zwiſchen dem entlegenen, zum Theil von Heiden bewohnten Galiläa und Jeruſalem das kirchliche Band ein ſo enges geweſen ſei, daß ein Mitmachen ſämmtlicher Feſtreiſen von einem Galiläer erwartet werden konnte? wie denn auch nach der johanneiſchen Darſtellung Jeſus ein in die Periode ſeines öffentlichen Lebens gefallenes Paſcha nicht beſucht hat (Joh. 6, 4.). — Der für die Synoptiker ungünſtigſte Punkt aber iſt nun, daß es unerklärlich ſcheint, wie Jeſus bei ſeinem letzten Aufenthalt in Jeruſalem während der kurzen Dauer der Feſttage ſich mit der regierenden Partei der Hauptſtadt ſo entſchieden habe verfeinden können, daß ſie ſeine Gefangennehmung und Hinrichtung veranſtaltete, wenn man die Angabe des Johannes zurückweist, daß ſich dieſe Feindſchaft ſchon bei früherer öfteren Anweſenheit Jeſu in Jeruſalem angeſponnen und allmählig ausgebildet habe.[15]) Beruft man ſich hier darauf, daß ſich theils auch in galiläiſchen Synagogen anſäßige Schriftgelehrte und Phariſäer fanden (Matth. 9, 3. 12, 14.), theils ſolche, die in der Hauptſtadt wohnten, die Provinzen zu durchreiſen pflegten (Matth. 15, 1.), daß alſo ein hierarchiſcher Nexus vorhanden war, vermöge deſſen man Jeſu in Jeruſalem längſt den Tod geſchworen haben konnte, ehe er einmal öffentlich wirkend dahingekommen war: ſo ſcheint eben hieraus eine kirchliche Verbindung zwiſchen Galiläa und Jeruſalem ſich zu ergeben, welche die Unterlaſſung einer Reihe von Feſtbeſuchen von Seiten Jeſu unwahrſcheinlich macht. Eine den Synoptikern ſehr gefährliche

---

[15]) Hug, a. a. O. S. 211 f.

Einzelheit iſt noch folgende. Die Worte: *Ἱερουσαλὴμ, Ἱερουσαλὴμ, — ποσάκις ἠθέλησα ἐπισυνάξαι τὰ τέκνα σου — καὶ οὐκ ἠθελήσατε*, haben bei Lukas, der ſie Jeſu in den Mund legt, ehe er während ſeiner öffentlichen Wirkſamkeit Jeruſalem auch nur geſehen (13, 34.), gar keinen Sinn, und auch nach der beſſeren Anordnung des Matthäus (23, 37.) iſt nicht abzuſehen, wie Jeſus nach einem einzigen Aufenthalte von wenigen Tagen auf häufige Verſuche, die Bewohner Jeruſalems zu gewinnen, ſich berufen konnte. Sollen dieſe Worte nicht dafür angeſehen werden, Jeſu ſpäter untergelegt worden zu ſein, was bei einer ſo originellen Gnome immer ſchwer hält: ſo ſcheint, um ſie paſſend zu finden, eine Reihe früherer jeruſalemiſcher Aufenthalte Jeſu, wie ſie das vierte Evangelium bietet, angenommen werden zu müſſen. Nur der einzige Ausweg bliebe, die Darſtellung der Synoptiker in dem Punkte, daß ſie den entſcheidenden Aufenthalt Jeſu in Jeruſalem auf die wenigen Tage des Feſtes beſchränkt, als unhiſtoriſch anzuſprechen, und eine länger dauernde Anweſenheit deſſelben in der Hauptſtadt vorauszuſetzen. [16])

Aus dem Bisherigen wird erhellen, ob, wo ſo Vieles pro und contra ſich disputiren läßt, die unbedenkliche Entſcheidung der Kritiker für die Darſtellung des vierten Evangeliums eine berechtigte ſei; wir unſrerſeits ſind weit entfernt, uns ebenſo übereilt für die Synoptiker auszuſprechen, und begnügen uns, den oft überſehenen wahren Stand der ſynoptiſch-johanneiſchen Streitſache zu weiterer Prüfung vorgelegt zu haben.

§. 58.

Der Wohnſitz Jeſu im Kapernaum.

Wie Jeſu für die Zeit, die er in Judäa zubrachte, vorzugsweiſe die Hauptſtadt und deren Umgegend zum Schauplatze ſeiner Wirkſamkeit angewieſen war: ſo könnte es ſcheinen, als wäre ihm für den galiläiſchen Aufenthalt etwa ſeine Vaterſtadt Nazaret nahe gelegt geweſen. Statt deſſen finden wir ihn

---

[16]) Vgl. die Ausführung von Weiße, die evang. Geſchichte 1, S. 29. ff.

aber, wenn er nicht auf Reiſen iſt, wie ſchon erwähnt, in Kapernaum heimiſch: die Synoptiker bezeichnen dieſen Ort als die ἰδία πόλις Jeſu (Matth. 9, 1. vergl. Marc. 2, 1.); hier war nach ihnen der οἶκος, wo ſich Jeſus aufzuhalten pflegte (Marc. 2, 1. 3, 20. Matth. 13, 1. 36.), welches vielleicht das Haus des Petrus war (Marc. 1, 29. Matth. 8, 14. 17, 25. Luc. 4, 38.). Im vierten Evangelium, welches Jeſum überhaupt nur ſehr vorübergehend in Galiläa zeigt, tritt auch Kapernaum nicht als Wohnort Jeſu hervor, und ſcheint eher Kana als der Ort vorausgeſetzt zu werden, mit welchem Jeſus am meiſten Verbindung hatte. Nach ſeiner Taufe kommt er hier zuerſt nach Kana (2, 1.), zwar dießmal aus einer beſondern Veranlaſſung; hierauf hält er ſich nur kurze Zeit in Kapernaum auf (V. 12.); dann aber nach der Rückkehr von der erſten Feſtreiſe iſt es wieder Kana, wohin ſich Jeſus begibt, und ſelbſt eine Heilung, welche er nach den Synoptikern zu Kapernaum vornimmt, läßt ihn das vierte Evangelium von Kana aus verrichten (4, 46 ff.); worauf wir ihn nur noch Einmal in der Synagoge von Kapernaum finden (6, 59.). Auch die vornehmſten Jünger läßt das johanneiſche Evangelium nicht, wie die Synoptiker, aus Kapernaum, ſondern theils aus Kana (21, 2.), theils aus Bethſaida ſein (1, 45.). Der letztere Ort übrigens wird neben Chorazin auch von den Synoptikern als ein ſolcher erwähnt, an welchem Jeſus vorzugsweiſe wirkſam geweſen (Matth. 11, 21. Luc. 10, 13.).

Wie es gekommen ſei, daß Jeſus gerade Kapernaum zum Mittelpunkte ſeines galiläiſchen Aufenthalts machte, davon gibt Markus gar keine Rechenſchaft, ſondern läßt ihn nach ſeiner Rückkehr nach Galiläa und der Berufung der Fiſcherpaare ohne Weiteres dahin kommen (1, 21.). Matthäus (4, 13 ff.) gibt als Grund an, daß eine A. T.liche Weiſſagung (Jeſ. 8, 23. 9, 1.) dadurch habe erfüllt werden müſſen; ein dogmatiſcher Grund, der in hiſtoriſcher Beziehung nichts begründet. Lukas glaubt den Grund in etwas Anderem gefunden zu haben, das ſich weit eher hören läßt. Nach ihm nämlich nimmt Jeſus

nicht sogleich nach seiner Rückkehr von der Taufe in Kapernaum seinen Aufenthalt, sondern macht zuerst in Nazaret einen Versuch, nach dessen Fehlschlagen er sich erst nach Kapernaum wendet. Mit größter Anschaulichkeit wird uns berichtet, wie Jesus am Sabbat in der Synagoge zu Nazaret aufgetreten sei, und eine Prophetenstelle auf eine Weise ausgelegt habe, welche allgemeine Bewunderung seines Vortrags, aber ebensobald auch hämische Rückblicke auf seine beschränkten Familienverhältnisse hervorrief. Jesus hierauf habe die Unzufriedenheit der Nazaretaner darüber, daß er nicht auch bei ihnen wie in Kapernaum Wunder thue, auf die Geringschätzung, die jeder Prophet eben in seiner Heimath am meisten zu erfahren habe, zurückgeführt, und ihnen in A. T.lichen Beispielen gedroht, daß die göttlichen Wohlthaten ihnen entzogen und Auswärtigen werden zugewendet werden. Hierüber ergrimmt, haben sie ihn an den Abhang des Bergs hinausgeführt, um ihn hinabzustürzen: er aber sei unverletzt durch ihre Reihen hindurchgegangen (4, 16—30.).

Von einem Besuche Jesu in Nazaret wissen auch die beiden anderen Synoptiker; aber sie versetzen ihn in eine viel spätere Zeit, als Jesus schon längst in Galiläa gewirkt, und namentlich schon lange sich in Kapernaum ansäßig gemacht hatte (Matth. 13. 54 ff. Marc. 6, 1 ff.). Beide Vorgänge pflegte man sonst [1]) in das Verhältniß zu stellen, daß Jesus, unerachtet er das erste Mal so übel aufgenommen worden war, wie Lukas erzählt, doch später noch einmal habe einen Versuch machen wollen, ob nicht seine längere Abwesenheit und seither erworbener Ruhm das kleinstädtische Urtheil der Nazaretaner gebessert habe; was aber nicht der Fall gewesen sei. Allein die beiden Scenen sehen sich doch gar zu ähnlich, um sich leicht auseinanderhalten zu lassen. Beidemale macht das Lehren Jesu in der Synagoge, welches Lukas nur näher

[1]) So noch Paulus, exeg. Handb. 1, b. S. 403.

beschreibt, denselben Eindruck, daß die Nazaretaner eine solche Weisheit an dem Sohne des Zimmermanns Joseph nicht begreifen können; beidemale läßt es Jesus an Wundern fehlen, wovon bei den zwei ersten Evangelisten mehr die Ursache, nämlich der Unglaube der Nazaretaner, bei dem dritten mehr die ungünstige Wirkung auf dieselben, hervorgehoben wird; beidemale endlich spricht Jesus die Erfahrung aus, daß der Prophet in der eigenen Heimath am wenigsten geschätzt werde; woran er bei Lukas noch weitere Reden knüpft, welche die Nazaretaner zum Versuch eines Gewaltstreichs reizen, dessen die beiden andern Referenten nicht gedenken. Entscheidender aber ist das Andere, daß keine von beiden Erzählungen die andre vor sich dulden will, sondern jede den Anspruch macht, den ersten Vorfall dieser Art zu betreffen [2]), indem sich in beiden die erste Befremdung der Landsleute Jesu über seine plötzlich zu Tage gekommenen Geistesgaben ausspricht, die sie mit seinen sonstigen Verhältnissen nicht sogleich zu reimen wußten [3]). Wäre nämlich nach der zunächst sich bietenden Annahme dem von Matthäus und Markus erzählten Auftritt der bei Lukas beschriebene vorangegangen gewesen: so hätten die Nazaretaner nicht zum zweitenmale sich wundern können, *πόθεν τούτῳ ἡ σοφία αὕτη*; da sie ja von dieser schon das erstemal Proben bekommen hatten; sollte aber umgekehrt die von Lukas erzählte Begebenheit die zweite sein: so konnten sie sich dann theils nicht wieder über die *λόγοις τῆς χάριτος* an dem *υἱὸς Ἰωσὴφ* verwundern, aus demselben Grunde, theils konnte Jesus nicht schlechtweg sagen: *σήμερον πεπλήρωται ἡ γραφὴ αὕτη ἐν τοῖς ὠσὶν ὑμῶν*, ohne einen strafenden Rückblick auf die frühere Gelegenheit zu werfen, bei welcher sie sich bereits hatte erfüllen wollen, aber durch ihre Unempfänglichkeit daran verhindert worden war.

---

[2]) Dieß hat besonders Schleiermacher in's Licht gestellt, über den Lukas S. 63.

[3]) Sieffert, über den Ursprung des ersten kanonischen Evangeliums, S. 89.

Durch diese Erwägungen sind jetzt die Ausleger großen-theils zu der Einsicht gelangt, daß hier dieselbe Geschichte nur verschieden gestellt und geschildert sei, [4]) und es fragt sich bloß noch, welche Relation den Vorzug verdiene? Was die Stellung betrifft, so scheint auf den ersten Anblick die des Lukas Alles für sich zu haben. Für die Verlegung des Wohnsitzes gibt sie den erwünschten Grund; auch die Verwunderung der Nazaretaner scheint sich am besten begreifen zu lassen, wenn Jesus nur so eben erst öffentlich aufgetreten war: und so hat man noch neuestens dem Matthäus seine von Lukas abweichende falsche Einordnung dieser Erzählung zum bedeutenden Vorwurf gemacht. [5]) Allein Ein Zug findet sich in allen drei Erzählungen, der es erschwert, den Vorfall in so ganz frühe Zeit zu setzen. Trat nämlich Jesus in dieser Weise zu Nazaret auf, ehe er Kapernaum zum Hauptschauplatze seiner Wirksamkeit gemacht hatte: so konnten die Nazaretaner nicht sagen, wie Jesus bei Lukas sie sagen läßt: *ὅσα ἠκούσαμεν γενόμενα ἐν τῇ Καπερναούμ, ποίησον καὶ ὧδε ἐν τῇ πατρίδι σου*, noch auch konnten sie sich nach Matthäus und Markus über die *δυνάμεις* Jesu wundern, [6]) welche, unerachtet der verwirrenden Verbindung mit der in Nazaret erprobten *σοφία*, doch, weil ja Jesus in Nazaret damals kein oder nur wenige Wunder that, nothwendig als anderswo verrichtet gedacht werden müssen. Wunderten sich also die Nazaretaner und sahen scheel über die Thaten Jesu in Kapernaum: so mußte Jesus schon vorher sich daselbst aufgehalten haben, und kann nicht erst in Folge des damaligen Auftritts in Nazaret dorthin gezogen sein. Hieraus wird deutlich, daß diese Erzählung ursprünglich für eine spätere Stellung gemacht, und von Lukas nur durch

---

[4]) So Olshausen, Fritzsche z. d. St.; Hase, Leben Jesu §. 62.; Sieffert, a. a. O.

[5]) Sieffert, a. a. O.

[6]) Was diese *δυνάμεις* gewesen sein mögen, kann erst unten in dem Kapitel über die Wunder Jesu klar werden.

Conjectur früher geſtellt worden iſt, welcher hiebei redlich wenn wir wollen, oder nachläſſig genug war, die nur bei der ſpäteren Stellung denkbare Erwähnung kapernaitiſcher Thaten Jeſu ſtehen zu laſſen. [7]) Neigt ſich ſo in Betreff der Stellung der Begebenheit der Vortheil auf die Seite des Matthäus und Markus: ſo bleiben wir über den Grund, welcher Jeſum bewog, ſeinen Sitz von Nazaret nach Kapernaum zu verlegen, im Dunkeln; wenn nicht theils der Umſtand, daß einige ſeiner vertrauteſten Jünger dort zu Hauſe waren, theils der größere Verkehr des Ortes etwas dazu beigetragen hat.

Was die beiderſeitige Schilderung der Scene betrifft, ſo hat die Ausführlichkeit der von Lukas gelieferten gegenüber dem Summariſchen derjenigen, welche die beiden andern Evangeliſten geben, gewöhnlich das Urtheil zur Folge, daß jene die genauere und richtigere ſei. [8]) Treten wir näher, ſo zeigt ſich die größere Ausführlichkeit der Erzählung des Lukas zuerſt darin, daß er ſich nicht begnügt, nur im Allgemeinen eines von Jeſu in der Synagoge gehaltenen Vortrags zu gedenken, ſondern auch die A. T.liche Stelle angibt, über welche er geſprochen, und den Anfang der Anwendung, die er von derſelben gemacht habe. Die Stelle iſt aus Jeſ. 61, 1. 2., wo der Prophet die Rückkehr aus dem Exil ankündigt; nur die Worte: ἀποστεῖλαι τεθραυσμένους ἐν ἀφέσει ſind aus Jeſ. 58, 6. eingeſchoben. Dieſer Stelle gibt nun Jeſus eine meſſianiſche Deutung, indem er ſie durch ſeinen Auftritt für erfüllt erklärt. Wie er gerade auf dieſen Text gekommen, darüber hat man Verſchiedenes gemuthmaßt. Da man weiß, daß bei den ſpäteren Juden für die einzelnen Sabbate und Feſte beſtimmte Abſchnitte aus der Thorah und den Propheten zum Vorleſen in den Synagogen beſtimmt waren: ſo vermuthete man, für den damaligen Sabbat oder Feſttag ſei eben jener Abſchnitt aus Jeſaias

---

[7]) Schleiermacher, a. a. O. S. 64.
[8]) Derſ. ebendaſ. S. 63 f.

festgesetzt gewesen. Und zwar, da die Perikope, aus welcher die Worte ἀποστεῖλαι κ. τ. λ. genommen sind, am großen Versöhnungsfeste gelesen zu werden pflegte: so hat Bengel zu einem Grundpfeiler seiner evangelischen Chronologie die Voraussetzung gemacht, daß die vorliegende Begebenheit am Versöhnungstage vor sich gegangen sei. [9]) Allein wenn Jesus an diesem Feste die ordentliche Vorlesung hielt, so durfte er aus der für dasselbe bestimmten Perikope nicht bloß ein paar verlorene Worte einfließen lassen, und den größeren Theil der Lection aus einer ganz andern Stelle nehmen; überhaupt aber ist nicht erweislich, daß schon zu Jesu Zeit bestimmte Lesestücke auch aus den Propheten vorgeschrieben gewesen seien. [10]) War also Jesus nicht durch diese äußere Veranlassung auf die bezeichnete Stelle hingewiesen, so fragt sich: schlug er sie absichtlich oder unabsichtlich auf? Manche freilich lassen ihn so lange blättern, bis er die Stelle, welche er im Sinne hatte, findet: [11]) allein Olshausen hat wohl Recht, wenn er sagt, das ἀναπτύξας τὸ βιβλίον εὗρε τὸν τόπον deute nicht auf ein reflectirend absichtliches, sondern auf ein vom Geiste geleitetes Finden jener Stelle hin. [12]) Daß aber auf diese Weise Jesus hier zufällig gerade diejenige Stelle aufgeschlagen haben soll, welche zur Bezeichnung seines ersten messianischen Auftretens so ausgesucht paßte, das Auffallende hievon wird durch die Berufung auf den Geist als deus ex machina nur schlecht versteckt. Wohl konnte Jesus diese Stelle mit Bezug auf sich selber im Munde führen, und ebenso konnte sie dem Evangelisten als in Jesu erfüllt vorschweben; Matthäus hätte sie vielleicht in seiner eignen Person durch ἵνα πληρωθῇ eingeführt, und gesagt, Jesus habe nunmehr sein messianisches κήρυγμα begonnen, auf daß die Weissagung Jes. 61. 1. ff. erfüllet

---

9) Ordo temporum, S. 220 ff. ed. 2.
10) Paulus, a. a. O. 1, b, S. 407.
11) Paulus, a. a. O., aber auch Lightfoot, horae, S. 765.
12) Bibl. Comm. 1, 470.

würde: ſtatt deſſen legt ſie Lukas, der dieſe Formel weniger liebt, oder die Tradition, aus welcher er ſchöpfte, Jeſu ſelbſt bei ſeinem erſten meſſianiſchen Auftritt in den Mund; ſehr geſchickt offenbar, aber wegen des dabei vorauszuſetzenden Zufalls minder wahrſcheinlich, ſo daß ich mir lieber an der unbeſtimmten Angabe des Matthäus und Markus genügen laſſen will.

Das Andere, worin der Vorzug der Schilderung des Lukas in Hinſicht der Ausführlichkeit beſtehen ſoll, das anſchauliche Gemälde der tumultuariſchen Schlußſcene, haben ſelbſt diejenigen, welche im Ganzen ſeiner Erzählung den Vorzug geben, doch nicht ganz zurechtzulegen gewußt. Denn einmal konnte man ſich nicht verbergen, daß die Gründe einer ſo äußerſt gewaltſamen Vertreibung aus der Darſtellung des Lukas nicht erhellen; [13]) und doch läßt ſich, daß es dabei auf das Leben Jeſu abgeſehen geweſen ſei, nicht (mit Schleiermacher [14])) läugnen, ohne das εἰς τὸ κατακρημνίσαι αὐτὸν (V. 29.) geradezu für einen falſchen Zuſatz des Referenten zu erklären, wodurch ſeine Glaubwürdigkeit für den ganzen Abſchnitt einen bedeutenden Stoß bekäme. Beſonders aber das διελθὼν διὰ μέσου αὐτῶν ἐπορεύετο (V. 30.) iſt ein Zug, der ſich, wenigſtens nach des Erzählers Abſicht, nicht durch den bloßen Herrſcherblick Jeſu (mit Haſe) erklären läßt; ſondern auch hier behält Olshauſen Recht, wenn er ſagt, der Tendenz des Schriftſtellers nach ſolle ausgeſprochen ſein, Jeſus ſei deßwegen ungekränkt mitten durch ſeine wüthenden Feinde hindurchgegangen, weil ſeine göttliche Kraft Sinn und Glieder derſelben gebunden hielt, weil ſeine Stunde noch nicht gekommen war (Joh. 8, 20.), und weil Niemand ſein Leben von ihm nehmen konnte, bis er ſelbſt es hingab (Joh. 10, 18.). [15]) Nur um ſo weniger aber wird man auch in dieſem

---

[13]) Haſe, Leben Jeſu, §. 62.

[14]) Ueber den Lukas, S. 93.

[15]) A. a. O. 479, vgl. 2, S. 214.

Zuge das verherrlichende Bestreben der Sage verkennen, vermöge dessen sie Jesum als einen solchen darzustellen liebte, von welchem, wie von einem Lot (1. Mos. 19, 11.) und Elisa (2. Kön. 6, 18.), eine höhere Hand, oder besser seine eigene Macht als höheren Wesens, die Feinde abwehrte, wenn man auch nicht gerade, was schon Tertullian verwehrt, [16]) ein illudere per caliginem, wie in jenen beiden Fällen, annehmen will. Also auch in diesem Stücke ist der einfachere Schluß bei den beiden ersten Evangelisten vorzuziehen, daß Jesus, durch den Unglauben der Nazaretaner an weiterer Wirksamkeit verhindert, seine undankbare Vaterstadt verlassen habe.

§. 59.

Abweichungen der Evangelisten in Bezug auf die Chronologie des Lebens Jesu. Dauer seiner öffentlichen Wirksamkeit.

Was die Zeitrechnung des öffentlichen Lebens Jesu betrifft, so muß die Frage nach der Dauer desselben im Ganzen von der andern nach der Vertheilung der einzelnen Begebenheiten innerhalb dieses Zeitraums unterschieden werden.

Wie lange die öffentliche Wirksamkeit Jesu gewährt habe, wird von keinem unsrer Evangelisten ausdrücklich gesagt; doch während uns die Synoptiker auch für einen Schluß auf jene Dauer nichts an die Hand geben, finden wir bei Johannes einige Data, welche uns zu einem solchen Schlusse zu berechtigen scheinen. Bei den Synoptikern ist keine Andeutung, wie lange nach Jesu Taufe seine Gefangennehmung und Hinrichtung vorgefallen: nirgends sind Monate und Jahre unterschieden, und wenn es ein und das andremal heißt: μεθ' ἡμέρας ἕξ oder δύο (Matth. 17, 1, 26, 2.), so können diese einzelnen festen Punkte in der allgemeinen Unbestimmtheit, in welcher sie schwimmen, durchaus keinen sichern Halt gewähren. Das

---

16) Adv. Marcion. 4, 8.

vierte Evangelium dagegen giebt uns eben durch jene Festreisen Jesu, durch deren Mehrzahl es sich von den übrigen unterscheidet, zugleich chronologolische Anhaltspunkte an die Hand, indem, so oft Jesus auf einem dieser jährigen Feste und namentlich auf dem Paschafest erschienen ist, so viele volle Jahre seiner Wirksamkeit, nach Abzug des ersten Festes, gerechnet werden dürfen. Wir haben im vierten Evangelium nach der Taufe Jesu zuerst ein von ihm besuchtes Paschafest (2, 13.), zwischen welchem und der Taufe nur kurze Zeit zu liegen scheint (vergl. 1, 29. 35. 44. 2, 1. 12.). Nun aber das nächste von Jesu besuchte Fest (5, 1.) welches nur unbestimmt als ἑορτὴ τῶν Ἰουδαίων bezeichnet ist, war von jeher die crux der N. T.lichen Chronologen. Bedeutend ist es für die Bestimmung der Dauer des öffentlichen Lebens Jesu nur, wenn es ein Pascha ist; denn in diesem Falle wäre hier das erste Jahr seiner Wirksamkeit zu Ende. Daß nun durch ἡ ἑορτὴ τῶν Ἰουδαίων vorzugsweise das Paschafest bezeichnet werden könne,[1]) glauben wir gerne; allein die besten Codices haben in unsrer Stelle keinen Artikel, und ohne diesen kann jener Ausdruck nur unbestimmt irgend ein jüdisches Fest bedeuten, das der Verfasser nicht namhaft machen will.[2]) An sich könnte es also gleich gut Pfingsten,[3]) Purim,[4]) Pascha[5]) oder ein anderes sein;[6]) doch im Sinne des Referenten ist wohl nicht an ein Paschafest zu denken, theils weil er dieses größte Fest schwerlich so unbezeichnet gelassen hätte, theils weil 6, 4. schon wieder ein Paschafest kommt, und so zwischen 5, 47. und 6, 1.

---

[1]) Paulus, exeg. Handb. 1, b. S. 788 f.
[2]) S. Lücke, Comm. zum Ev Joh. 2, S. 6.
[3]) Bengel, ordo temporum S. 219 f.
[4]) Hug, Einl. in das N. T. 2, S. 229 ff.
[5]) Paulus, Comm. zum Ev. Joh. S. 279 f. Exeg. Handb. 1. b. S. 784 ff.
[6]) Zusammenstellungen der verschiedenen Ansichten geben Hase, L. J. §. 53.; Lücke a. a. O. S. 2 ff.

ein ganzes Jahr mit Stillschweigen übergangen sein müßte. Denn daß das ἦν δὲ ἐγγὺς τὸ πάσχα (6, 4.) sich rückwärts auf das eben verflossene Fest beziehe, ist doch eine zu gewaltsame Auskunft von Paulus, da, wie er selbst gesteht, [7]) dieselbe Phrase bei Johannes sonst immer das nahe bevorstehende Fest bedeutet (2, 13. 7, 2. 11, 55.), und auch ihrer Natur nach bedeuten muß, wofern nicht aus dem Zusammenhang das Gegentheil sich ergibt. Erst also Joh. 6, 4. haben wir das zweite Paschafest, von welchem übrigens nicht gemeldet wird, daß Jesus es besucht hätte. [8]) Nachdem nun noch des Festes der Laubhütten und der Tempelweihe gedacht ist, wird 11, 55. 12, 1. das letzte Pascha aufgeführt, welches Jesus besuchte. So hätten also wir, nach unserer Ansicht von Joh. 5, 1. und 6, 4., für die öffentliche Wirksamkeit Jesu zwei Jahre, nebst demjenigen Zeitabschnitt, welcher zwischen seiner Taufe und dem ersten von ihm besuchten Pascha liegt. Auf dieselbe Rechnung kommen diejenigen, welche, wie Paulus, 5, 1. ein Pascha, aber 6, 4. nur eine Rückweisung auf dieses sehen; wogegen die alte, kirchenväterliche Ansicht, welche in den angeführten beiden Stellen zwei verschiedene Paschafeste fand, drei volle Jahre herausbrachte. Indeß durch jene Rechnung bekommen wir nur das minimum der Dauer des öffentlichen Wirkens Jesu nach Johannes, da weder der Referent irgendwo andeutet, daß er gerade alle Feste, welche in jenen Zeitraum fielen, und namentlich auch die von Jesu nicht besuchten, namhaft machen wolle, noch wir, sofern wir nicht den Apostel Johannes als den Verfasser des vierten Evangeliums schon voraussetzen, eine Bürgschaft haben, daß er von allen gewußt habe.

Wenn man nun nicht selten sagt, dieser johanneischen Rechnung gegenüber geben die Synoptiker Veranlassung, die

---

[7]) Exeg. Handb. 1, b. S. 785.

[8]) S. Storr, über den Zweck der evang. Gesch. und der Briefe Johannis, S. 330.

öffentliche Wirkſamkeit Jeſu auf Ein Jahr zu beſchränken: [9]) ſo beruht dieß nur auf der aus Johannes herübergenommenen Vorausſetzung, daß der Galiläer Jeſus alle Paſchafeſte habe beſuchen müſſen; eine Annahme, welche übrigens durch die Darſtellung deſſelben Johannes, nach welcher Jeſus das Paſchafeſt 6, 4. unbeſucht gelaſſen, widerlegt wird. Denn hier iſt nicht etwa eine von Jeſus wirklich gemachte Reiſe vom Referenten verſchwiegen, ſondern von 6, 1. an, wo Jeſus auf der Oſtſeite des Sees Tiberias iſt, durch 6, 17. und 59., wo er nach Kapernaum geht, und 7, 1., wo er, um Judäa zu vermeiden, in Galiläa wandelt, bis 7, 2. und 10., wo er zur Skenopegie nach Jeruſalem reist, hängt die Darſtellung des Evangeliſten ſo genau zuſammen, daß nirgends eine Paſchareiſe eingeſchoben werden kann. Aus den Synoptikern für ſich wiſſen wir gar nicht, wie lange Jeſus öffentlich gewirkt hat, und er könnte nach ihnen ebenſogut mehrere Jahre als bloß Eines thätig geweſen, nur aber im letzten erſt zum Paſchafeſt gereist ſein. Freilich ſprachen ſchon einige der älteſten Häretiker [10]) und Kirchenväter [11]) von einer bloß einjährigen Wirkſamkeit Jeſu: allein, daß nicht das Fehlen der früheren Feſtreiſen Jeſu bei den Synoptikern, ſondern etwas ganz Zufälliges die Quelle dieſer Anſicht war, geben jene Väter ſelbſt zu verſtehen, indem ſie ſich für dieſelbe auf die auch von Jeſus Luc. 4. auf ſich bezogene Prophetenſtelle Jeſ. 61, 1 f. berufen, wo von einem ἐνιαυτὸς Κυρίᾳ δεκτὸς die Rede iſt, welchen der Prophet, oder nach der evangeliſchen Deutung der Meſſias, zu verkündigen geſendet ſei. Indem ſie dieſen Ausdruck im ſtrengen, chronologiſchen Sinne verſtanden, kamen ſie auf ihre Annahme nur Eines Meſſiasjahrs, welche ſie denn

---

[9]) Z. B. Winer, b. Realw. 1, S. 666.

[10]) Iren. adv. haer. 1, 1, 5. 2, 35. 38. von den Valentinianern. Clem. hom. 17, 19.

[11]) Clem. Alex. Stromat. 1, p. 174, Würzb. Ausg., 340 Sylburg; Orig. de principp. 4, 5, vergl. homil. in Luc. 32.

freilich mit den Synoptikern leichter vereinigen konnten, als mit Johannes, nach deſſen Darſtellung jene Rechnung bald genug in der Kirche berichtigt wurde.

In auffallendem Contraſte mit dieſem niedrigſten Anſchlage der Zeit von Jeſu öffentlichem Leben ſteht die ebenfalls ſehr alte Tradition, daß Jeſus zwar im dreißigſten Jahre getauft worden, aber bei ſeiner Kreuzigung nicht mehr weit von den Funfzigen entfernt geweſen ſei. [12]) Allein auch dieſe Annahme beruht nur auf Mißverſtand. Die πρεσβύτεροι οἱ κατὰ τὴν Ἀσίαν Ἰωάννῃ τῷ τοῦ Κυρίου μαθητῇ συμβεβληκότες, auf deren Zeugniß, παραδεδωκέναι ταῦτα τὸν Ἰωάννην, ſich Irenäus beruft, hatten ihm nur ſo viel an die Hand gegeben, daß Chriſtus, aetatem seniorem habens, gelehrt habe; daß dieſe aetas senior das Alter a quadragesimo et quinquagesimo anno ſei, iſt der eigene Schluß des Irenäus, darauf gegründet, daß, was Joh. 8, 57. die Juden Jeſu entgegenhalten: πεντήκοντα ἔτη οὔπω ἔχεις, καὶ Ἀβραὰμ ἑώρακας; füglich nur einem ſolchen habe geſagt werden können, qui jam quadraginta annos excessit, quinquagesimum autem annum nondum attigit. Allein gar wohl konnten die Juden auch zu einem etlich und Dreißigjährigen ſagen, er ſei viel zu jung, um Abraham geſehen zu haben, da er ja noch nicht einmal das funfzigſte Jahr erreicht, d. h. nach jüdiſcher Vorſtellung, das Mannesalter vollendet habe. [13])

So wiſſen wir alſo aus unſern Evangelien nicht genau, wie lange Jeſu öffentliches Wirken gedauert habe, ſondern können nur ſo viel ſagen, daß es, wenn wir dem vierten Evangelium folgen, nicht unter zwei Jahren und etwas darüber anzuſchlagen wäre. Allein die mehreren Feſtreiſen, auf welche dieſe Zeitbeſtimmung ſich gründet, ſind ja ſelbſt nicht über allen Zweifel erhaben.

---

[12]) Iren. 2, 22, 5 f. Vgl. Credner, Einl. in das N. T. 1. S. 215.
[13]) Lightfoot und Tholuck z. d. St.

Diesem minimum gegenüber erhalten wir ein maximum für die Dauer des öffentlichen Lebens Jesu, wenn wir die Angabe des Lukas 3, 1 ff. und 23. so verstehen, daß die Taufe Jesu in das funfzehnte Jahr des Tiberius gefallen sei, und wenn wir, darauf fußend, das andre Datum dazu nehmen, daß Jesus noch unter der Procuratur des Pontius Pilatus hingerichtet worden ist. Da nämlich Pilatus im Todesjahr des Tiberius von seinem Posten abberufen wurde, [14]) Tiberius aber nach jenem funfzehnten Jahr noch etwas über sieben Jahre regierte: [15]) so wären sieben Jahre das maximum für die Wirksamkeit Jesu nach seiner Taufe. Allein so sicher das eine Datum ist, daß Jesus unter Pilatus gestorben ist, so sehr ist das andere durch Verwebung mit einem chronologischen Verstoße verdächtig gemacht: so daß hier in der That nicht bloß keine genaue Bestimmung, sondern auch keine ungefähre zu erzielen scheint.

§. 60.

Die Versuche einer chronologischen Anordnung der einzelnen Begebenheiten des öffentlichen Lebens Jesu.

Um die einzelnen Begebenheiten, welche in den Zeitraum von der Taufe Jesu bis zur Leidensgeschichte fallen, chronologisch gegeneinander zu stellen, ist vermöge des eigenthümlichen Verhältnisses der Synoptiker zum Johannes eine Betrachtung theils jedes dieser Theile für sich, theils beider in Beziehung auf einander erforderlich.

Was das Letztere betrifft, so müßten, wenn eine Ausgleichung möglich sein sollte, die johanneischen Festreisen die Fächer abgeben, in welche der von den Synoptikern gelieferte Stoff in der Art einzutragen wäre, daß jedesmal zwischen zwei jener Reisen und die jerusalemischen Ereignisse, welche sich an sie

---

[14]) Joseph. Antiq. 18, 4, 2.

[15]) Sueton. Tiber. c. 73. Joseph. Antiq. 18, 6. 10.

anſchließen, eine Parthie der galiläiſchen Begebenheiten fiele. Sollte dieſe Einordnung mit einiger Sicherheit zu Stande gebracht werden können, ſo müßte zweierlei ſtattfinden: einmal von Seiten der drei erſten Evangeliſten, daß ſie, ſo oft bei dem vierten von einem Feſtaufenthalte die Rede iſt, eine Abreiſe Jeſu aus Galiläa anzeigten; dann von Seiten des Johannes, daß er dieſelben galiläiſchen Begebenheiten, welche die Synoptiker in Einem Zuge berichten, zwiſchen die verſchiedenen Feſte hinein vertheilt erzählte oder andeutete. Allein jene Anzeigen von Seiten der Synoptiker finden ſich nach dem Obigen gar nicht; Johannes aber trifft bekanntlich zwiſchen der Taufe Jeſu und den letzten Ereigniſſen ſeines Lebens nur in zwei bis drei Erzählungen mit den übrigen Evangeliſten zuſammen. — Das ἔπω γὰρ βεβλημένος εἰς τὴν φυλακὴν ὁ Ἰωάννης (Joh. 3, 24.), woraus man zu ſchließen pflegt, Matthäus, welcher (4, 12.) Jeſum erſt nach des Täufers Verhaftung nach Galiläa zurückkehren läßt, melde nicht die Rückkehr von der Taufe, ſondern vom erſten Paſchafeſte [1]), iſt, da Matthäus unverkennbar den Anfang der Wirkſamkeit Jeſu nach Galiläa verlegt, folglich eine frühere Wirkſamkeit auf dem Feſte zu Jeruſalem nicht vorausſetzt, weit entfernt einen chronologiſchen Vereinigungspunkt der ſynoptiſchen Berichte mit dem johanneiſchen an die Hand zu geben, vielmehr ein Beweis ihrer völligen Unvereinbarkeit. — Das nächſte, aber von den Meiſten bezweifelte Zuſammentreffen findet bei der Heilung des Sohns eines βασιλικὸς nach Joh. 4, 46. ff., oder des Knechts eines ἑκατόνταρχος Matth. 8, 5. ff. Luk. 7, 1. ff. ſtatt, welche Johannes unmittelbar (V. 47.) nach der Zurückkunft Jeſu von ſeinem längeren Aufenthalt in Judäa und Samarien bei und nach dem erſten Paſchafeſte ſetzt. Nun müßte alſo unmittelbar vor der entſprechenden Erzählung bei den Synoptikern eine Andeutung der erſten Feſtreiſe Jeſu ſich finden. Aber nicht einmal

---

[1]) Vergl. Paulus, Leben Jeſu, 1, a, S. 214 f.

eine Spalte für die mögliche Einfügung dieſer Reiſe findet man, da den Synoptikern zufolge jene Heilung vor ſich geht, nachdem Jeſus eben die Bergrede gehalten, welche, namentlich nach Matthäus, mit dem übrigens auch Lukas zuſammenſtimmt, der Höhepunkt einer, ſo viel man ſehen kann, ununterbrochenen galiläiſchen Wirkſamkeit Jeſu iſt. So läßt ſich alſo an dieſem Punkte der Chronologie der drei erſten Evangeliſten durch die des vierten nicht aufhelfen, indem ſich nirgends eine Fuge zeigt, an welcher die Darſtellung des Letzteren in die der Erſteren eingreifen könnte. — Ein anderes entſchiedeneres Zuſammentreffen des Johannes mit den Synoptikern findet ſich in den aneinanderhängenden Erzählungen von der Speiſung und dem Wandeln auf dem Meere, Joh. 6, 1—21. Matth. 14, 14—36. parallel., welche Johannes (6, 4.) in die Zeit unmittelbar vor dem zweiten, von Jeſus nicht beſuchten, Paſcha verlegt. Aber hier ſind vollends die Anfangs- und Endpunkte der Erzählung auf beiden Seiten ſo verſchieden, daß man ſagen muß: der eine oder der andere Theil hat ſie in falſche Verbindung geſtellt. Denn während Jeſus nach Matthäus von Nazaret, in jedem Falle von Galiläa aus, auf das jenſeitige Ufer ſich zurückzieht, wo ſofort die Speiſung erfolgt: kommt er nach Johannes von Jeruſalem und Judäa her, — und während er bei den beiden erſten Evangeliſten nach der Speiſung in eine Gegend, wo er minder bekannt war (es wird ja Matth. V. 35. Marc. V. 54. ausdrücklich herausgehoben, daß die Leute ihn erkannt haben), ſich begibt, geht er nach Johannes gerade in die ihm vertrauteſte Stadt, nach Kapernaum. Wenn wir ſo nicht wiſſen, ob nicht das genannte Ereigniß bei den Synoptikern oder bei Johannes zu früh oder zu ſpät geſetzt iſt: ſo können wir auch nicht abſehen, wie viele von den ſynoptiſchen Erzählungen vor, und wie viele nach dem mit jener Speiſung zuſammentreffenden zweiten Paſcha zu ſetzen ſind. — Damit ſind nun aber die Berührungspunkte aus der Zeit vor der letzten Reiſe Jeſu zu Ende, und wenn dieſe ſo wenig ſicher ſind, daß ſie eine Vertheilung des ſynoptiſchen

Stoffs auch nur durch die beiden Paschafeste vergebens versprechen: wie kann man hoffen, durch die Reisen Jesu auf die ἑορτὴ τῶν Ἰουδαίων, auf die Skenopegie, und, wenn dieß eine besondere Reise ist, auf die Enkänien, den ununterbrochenen Fluß der galiläischen Erzählungen in den drei ersten Evangelien chronologisch abtheilen zu können? wie dieß bis auf die neueste Zeit eine Reihe von Forschern mit einem Aufwande von Scharfsinn und Gelehrsamkeit versucht hat, der eines fruchtbareren Stoffes würdig gewesen wäre. [2]) Mit Recht haben daher unbefangene Richter sich dahin entschieden, da die Erzählung der drei ersten Evangelien zu wenig darbiete, was bei einer solchen Einordnung einigermaßen sicher leiten könnte: so habe keine der bisherigen Evangelienharmonien einen Anspruch, für mehr als ein Gewebe historischer Conjecturen gehalten zu werden [3]).

Was nun die chronologische Würdigung der Synoptiker abgesehen von Johannes betrifft, so weichen sie in der Anordnung der Begebenheiten so oft von einander ab, und so wenig behält Einer die Wahrscheinlichkeit durchaus auf seiner Seite, daß auf jeden von ihnen eine Zahl chronologischer Verstöße kommt, welche seine Verläßlichkeit in diesem Stücke untergraben muß. Ueberdieß, wenn man ihre ganze Darstellungsweise ansieht, so ist an der Behauptung, sie haben bei Abfassung ihrer Bücher an keine bestimmte Zeitordnung gedacht, [4]) wenigstens so viel wahr, daß ihre Erzählungen über den Zeitraum von der Taufe Jesu bis zur Leidensgeschichte allerdings einem Aggregate von Anekdoten ähnlich sehen, welches meistens nur

---

[2]) S. besonders die Leistungen von Paulus in den chronologischen Excursen seines Commentars und exegetischen Handbuchs; von Hug in der Einleit. z. N. T. 2, S. 2, 233 ff., und Anderen, welche Winer nachweist, im bibl. Realwörterbuch 1, S. 667.

[3]) Winer, a. a. O.; vgl. Kaiser, biblische Theologie, 1, S. 254. Anm.; die Abhandlung über die verschiedenen Rücksichten u. s. w. in Bertholdt's krit. Journal, 5, S. 239.

[4]) Olshausen, 1, S. 24 ff.

nach Rückſichten der Analogie und Ideenaſſociation gemacht iſt; wobei man jedoch wohl unterſcheiden muß, daß zwar wir dem Inhalte des Erzählten zufolge dieß einſehen, und aus den unbeſtimmten und eintönigen Verbindungsformeln, welche ſie gebrauchen, ſchließen können, daß ihnen die Einſicht in das genauere chronologiſche Verhältniß des von ihnen Erzählten abgegangen ſei: dabei aber aus dem, wenn auch noch ſo unbeſtimmten, doch immerhin chronologiſchen Charakter der meiſten jener Uebergangsformeln (wie *καταβάντι ἀπὸ τῦ ὄρες, παράγων ἐκεῖθεν, ταῦτα αὐτῦ λαλῦντος, ἐν αὐτῇ τῇ ἡμέρᾳ, τότε, καὶ ἰδὲ* u. ſ. f.) abnehmen müſſen, daß die Verfaſſer ſich geſchmeichelt haben, eine chronologiſche Erzählung zu geben. [5])

Johannes freilich unterliegt in Bezug auf die Chronologie ſeiner größtentheils eigenthümlichen Erzählungen weder einer ſolchen Controle anderer Berichte, wie die Synoptiker untereinander, noch auch fehlt es an Zuſammenhang und Fortſchritt in ſeiner Darſtellung; wir können daher ſeine Anordnung nur ſo beurtheilen, daß wir fragen: iſt der Entwickelungsgang und Fortſchritt der Sache und des Planes Jeſu, wie ihn das vierte Evangelium gibt, ein in ſich und bei Vergleichung brauchbarer Data aus den übrigen Evangelien glaubwürdiger? worauf die Antwort erſt in der folgenden Unterſuchung ſich ergeben kann.

---

[5]) Schneckenburger's Beiträge, S. 25 ff.

Viertes Kapitel.

Jesus als Messias. *)

---

§. 61.

Jesus ὁ υἱὸς τῦ ἀνθρώπυ.

Indem wir von dem Verhältniß handeln, in welches sich Jesus zur messianischen Idee gesetzt hat, können wir dasjenige, was er in dieser Beziehung von seiner Person aussagte, von demjenigen unterscheiden, was er über das von ihm unternommene Werk geäußert hat.

Der gewöhnliche Ausdruck, durch welchen Jesus den Evangelien zufolge seine eigene Person bezeichnet, ist der Ausdruck ὁ υἱὸς τῦ ἀνθρώπυ. Das zunächst entsprechende hebräische בֶּן־אָדָם ist im A. T. eine ganz allgemeine Bezeichnung des Menschen überhaupt, und so könnte man es auch im Munde Jesu verstehen wollen. Dieß ginge in einigen Stellen an: z. B. wenn Jesus Matth. 12, 8. sagt: κύριος γάρ ἐστι τῦ σαββάτυ ὁ υἱὸς τῦ ἀνθρώπυ, so könnte dieß an und für sich schicklich mit Grotius ganz allgemein so gefaßt werden, daß

---

*) Alles, was sich auf die Idee des Messias als leidenden, sterbenden und wiederkommenden bezieht, bleibt hier ausgeschlossen, und der Leidensgeschichte vorbehalten.

der Mensch Herr über den Sabbat sei; besonders wenn man den Markus vergleicht, bei welchem (2, 27.) der Satz vorherging: *τὸ σάββατον διὰ τὸν ἄνθρωπον ἐγένετο, οὐχ ὁ ἄνθρωπος διὰ τὸ σάββατον.* Allein die meisten übrigen Stellen lauten auf einen bestimmten Menschen. So, wenn Jesus Matth. 8, 20. den zu seiner Nachfolge sich anbietenden *γραμματεὺς* um ihm die Beschwerlichkeiten zu bedenken zu geben, welche mit derselben verbunden seien, darauf aufmerksam macht, daß *ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου οὐκ ἔχει, που τὴν κεφαλὴν κλίνῃ*: so muß er hier einen bestimmten Menschen gemeint haben, und zwar denjenigen, zu dessen Begleitung der Schriftgelehrte sich erbot, d. h. sich selber. Wie dieß in dem Ausdrucke liegen könne, hat man so erklärt, daß Jesus, nach der morgenländischen Art, das Ich zu vermeiden, sich in der dritten Person, als diesen Menschen hier, bezeichne. [1]) Allein sich selbst in der dritten Person bezeichnen kann man doch, sofern man verstanden sein will, nur so, daß entweder die Bezeichnung eine bestimmte ist, und auf keinen der Anwesenden außer dem Redenden paßt, wie wenn der Vater, der König, von sich in dieser Weise spricht; oder, wenn die Bezeichnung an sich unbestimmt ist, so muß ihr durch ein demonstratives Pronomen nachgeholfen werden; wie namentlich, wenn einer unter der allerallgemeinsten Personalbezeichnung: Mensch, von sich selber reden will, ein solches unerläßlich ist. So viel etwa mag noch zugegeben werden, daß ein und das andere Mal statt eines hinweisenden Wortes auch eine hinzeigende Gebärde genügen kann: daß aber Jesus so unendlich oft, als er jenes Ausdrucks sich bediente, es jedesmal auf das Deuten sollte haben ankommen lassen, und daß namentlich die Referenten, in deren Berichten die Anschauung des Deutens wegfiel, der Unbestimmtheit des Ausdrucks nicht durch einen demonstrativen Beisatz abgeholfen haben sollten, ist undenkbar. Fanden dieß beide Theile überflüssig,

---

[1]) Paulus, exeget. Handb. 1, b. S. 465; Fritzsche, in Matth. p. 320.

so muß die nähere Bestimmung in dem Ausdrucke selbst schon gelegen haben. Hier sind nun Einige der Meinung, Jesus wolle sich durch denselben als den Menschen im edelsten Sinne des Wortes, als den idealen Menschen, bezeichnen; [2]) allein dieß ist nur aus modernen Vorstellungen heraus, ohne geschichtlichen Grund, gesprochen, da von einer solchen Bedeutung des Ausdrucks zur Zeit Jesu jede Spur fehlt, [3]) und weit eher die umgekehrte eines niedrigen, verachteten Menschen darin nachzuweisen ist; welche daher Manche auch für die Mehrzahl der Stellen, in welchen Jesus sich so nennt, vorausgesetzt haben. [4]) Abgesehen davon, daß auch hier ein hinzugesetztes Demonstrativum vermißt wird, würde diese Bedeutung zwar für manche Stellen, wie Matth. 8, 20. Joh. 1. 52., sich eignen: in Stellen dagegen, wie Matth. 17, 22, u. a., wo Jesus seinen gewaltsamen Tod voraussagend, sich als ὁ υἱὸς τῦ ἀνθρώπυ bezeichnet, wird durchaus der Contrast einer hohen Würde mit dem schmählichen Schicksale erfordert; so wie Matth. 10, 23. die den ausgesendeten Jüngern gegebene Versicherung, ehe sie in sämmtlichen israelitischen Städten herumgereist sein würden, werde des Menschen Sohn kommen, nur dann Gewicht hatte, wenn durch diesen Ausdruck eine bedeutende Person bezeichnet war. Welche Würde und Bedeutung aber jene Worte anzeigten, darüber gibt die Vergleichung von Matth. 16, 28. Aufschluß, wo gleichfalls von einem ἔρχεσθαι des Menschensohns, aber mit dem Beisatz: ἐν τῇ βασιλείᾳ αὐτῦ, die Rede ist; ein Beisatz, der nur das messianische Reich, also der υἱὸς τῦ ἀνθρώπυ nur den Messias, bedeuten kann.

Inwiefern nun aber ein so unbestimmt klingender Ausdruck gerade den Messias bezeichnen könne, ist aus Matth. 26, 64. parall. zu ersehen. Hier ist von einem Kommen des Menschensohns ἐπὶ τῶν νεφελῶν τῦ οὐρανῦ die Rede, mit unver-

---

[2]) So nach Herder z. B. Köster, im Immanuel, S. 265.
[3]) Lücke, Comm. zum Joh. 1, S. 397 f.
[4]) Z. B. Grotius.

kennbarer Beziehung auf Dan. 7, 13 f., wo es, nachdem von dem Untergang der vier Thiere gehandelt war, heißt: Ich sah in nächtlichen Gesichten, und siehe mit den Wolken des Himmels kam wie eines Menschen Sohn (כְּבַר אֱנָשׁ, ὡς υἱὸς ἀνθρώπου, LXX.) und man brachte ihn vor den Alten der Tage, und ihm ward Herrlichkeit und Königreich gegeben, daß alle Völker ihm dienen, und seine Herrschaft ist eine ewige Herrschaft. Indem die vier Thiere V. 17 ff. auf die vier großen Reiche gedeutet werden, deren letztes das macedonische mit seinem Zweige, dem syrischen, ist, und indem nun nach deren Untergang das Reich auf ewige Zeiten dem Volke Gottes gegeben werden soll: so kann unter dem in den Wolken Kommenden nur entweder eine Personification des heiligen Volkes selbst [5]) oder ein vom Himmel stammender Führer desselben, also ein messianisches Wesen, verstanden werden, und diese letztere Deutung war die bei den Juden gewöhnliche. [6]) In dieser Würde freilich ist das beschriebene Subject hier nicht durch den Zug, daß es einem Menschen geglichen, vielmehr durch den andern, daß es in den Wolken des Himmels daher gekommen sei, bezeichnet: wogegen das כְּבַר אֱנָשׁ nur entweder dieß, daß der vom Himmel Kommende darum nicht in einer übermenschlichen Gestalt, etwa eines Engels, sondern in menschlicher erscheinen werde, oder den Gegensatz der Humanität des zu erwartenden Reichs der Heiligen gegen die durch Thiergestalten symbolisirte Inhumanität der früheren Reiche ausdrücken zu können scheint. [7]) Daher haben zwar die späteren Juden der Stelle einen wesentlicheren Zug zur Bezeichnung des Messias entnommen, wenn sie ihm von seinem Kommen

---

[5]) So unter den Juden Abenesra, s. Hävernick, Comm. zum Daniel S. 244.

[6]) Schöttgen, horae, 2, S. 63. 73. Hävernick, a. a. O. S. 243. f.

[7]) S. die vornehmsten Ansichten bei Hävernick, a. a. O. S. 242 f.

עִם־עֲנָנֵי שְׁמַיָּא den Namen Anani beilegten: [8]) indeſſen iſt auch das ganz im jüdiſchen Geſchmacke, einen bloßen Nebenzug, wie hier die Vergleichung mit einem Menſchenſohn, zur ſtehenden Bezeichnung einer Perſon oder Sache zu machen. [9]) Mußte ſo der Ausdruck ὁ υἱὸς τῦ ἀνθρώπυ nothwendig an die auf den Meſſias bezogene Stelle des Daniel erinnern: ſo konnte Jeſus denſelben unmöglich ſo oft, und zwar in Verbindungen, welche auf den Meſſias deuteten, gebrauchen, ohne dieſen dadurch bezeichnen zu wollen.

Weit eher, als die Annnahme, er habe mit dem beſprochenen Ausdrucke ſich ſelbſt ohne Bezug auf die meſſianiſche Würde gemeint, ließe ſich vielleicht die umgekehrte Vermuthung begründen, er möchte wohl öfters, wenn er vom υἱὸς τῦ ἀνθρώπυ ſprach, den Meſſias, aber ohne Bezug auf ſeine Perſon, gemeint haben. Wenn er Matth. 10, 23. bei der erſten Ausſendung der Zwölfe zur Verkündigung des Gottesreichs dieſe über die ihnen bevorſtehenden Verfolgungen durch die ſchon angeführte Verſicherung beruhigt, ſie werden nicht in allen iſraelitiſchen Städten herumgekommen ſein, ἕως ἂν ἔλθῃ ὁ υἱὸς τῦ ἀνθρώπυ: ſo würde man, dieſen Ausſpruch für ſich genommen, um ſo eher an eine dritte Perſon denken, deren baldige meſſianiſche Ankunft Jeſus verſpreche, als er ſelber, der Redende, ja bereits gekommen war, und man vorläufig nicht ſieht, wie er ſein Kommen als ein erſt bevorſtehendes darſtellen könne. Ebenſo, wenn Jeſus Matth. 13, 37 ff. den σπείρων der Parabel als den υἱὸς τῦ

---

[8]) Schöttgen, horae 2, S. 73.

[9]) Man denke nur an die Bezeichnung jener Davidiſchen Elegie 2. Sam. 1, 17 ff. durch קֶשֶׁת, und an die Benennung des Meſſias als צֶמַח.

Hätte Schleiermacher dieſe jüdiſche Bezeichnungsweiſe beachten mögen, ſo hätte er nicht die Beziehung des υἱὸς τῦ ἀ. auf die Danieliſche Stelle einen ſonderbaren Einfall nennen können (Glaubensl. §. 99. S. 99. Anm.).

ἀνθρώπου deutet, welcher am Ende der Tage Ernte und Gericht halten werde: so könnte er an und für sich auch hier auf den Messias als eine dritte, von ihm verschiedene Person hinweisen. Nicht minder, wenn er 16, 27 f., um den Satz zu begründen, daß ein Schaden an der ψυχὴ durch den Gewinn des κόσμος ὅλος nicht zu ersetzen sei, auf die baldige Zukunft des Menschensohns zur Vergeltung verweist: so konnte gar wohl auch ein messianischer Vorläufer auf diese Art den nach ihm Kommenden ankündigen. Endlich in den zusammenhängenden Reden Matth. 24, 25. parall. könnte sich Manches sogar leichter begreifen zu lassen scheinen, wenn man annehmen dürfte, daß der Redende hier unter dem υἱὸς τ. ἀνθρώπου, dessen παρουσία er beschreibt, einen Andern als sich selbst verstanden habe.

Doch bei Weitem nicht auf alle Fälle, in welchen Jesus den Ausdruck gebraucht, ist diese Erklärung anwendbar. Wenn er den Menschensohn nicht als einen erst zu erwartenden, sondern als einen bereits gekommenen und gegenwärtigen darstellt, wie Matth. 18, 11., wo er sagt: ἦλθε γὰρ ὁ υἱὸς τ. ἀνθρώπου ζητῆσαι καὶ σῶσαι τὸ ἀπολωλός· wenn er von ihm selbst verrichtete Handlungen durch die dem Menschensohn zustehende Vollmacht rechtfertigt, wie Matth. 9, 6.; wenn er Marc. 8, 31 ff. vgl. Matth. 16, 22. von dem des Menschen Sohne bevorstehenden Leiden und Tode mit dem Erfolge spricht, daß Petrus ausruft: ἀ μὴ ἔσαι σοι τοῦτο: so kann er in diesen und ähnlichen Fällen unter dem υἱὸς τ. ἀ. nur sich selbst verstanden haben. Und sogar jene Stellen, welche wir, isolirt genommen, der Deutung auf eine von Jesu verschiedene messianische Person fähig gefunden haben, verlieren, wenn wirklich alles dasjenige, was jetzt im Zusammenhang mit denselben steht, in dieser Verbindung gesprochen worden ist, diese Fähigkeit. Möglicherweise indessen könnten ja hier von den Referenten entweder Aussprüche in Verbindung gesetzt sein, die es ursprünglich nicht waren, oder von der späteren Ueberzeugung von Jesus als dem υἱὸς τ. ἀνθρώπου aus das ursprünglich

nur von dem letzteren Gesagte in unmittelbare Beziehung zu dem ersteren gebracht.

Neben der Thatsache also, daß in vielen Fällen Jesus sich selbst als den Menschensohn bezeichnet hat, bliebe uns die Möglichkeit, daß er in manchen andern auch eine von ihm verschiedene Person damit gemeint haben könnte, welche letzteren Fälle dann der Zeit nach natürlich vor die ersteren zu stellen wären. Ob daher jene Möglichkeit zur Wirklichkeit zu erheben ist, wird davon abhängen, ob sich in der Zeit, aus welcher wir Aussprüche von Jesu haben, ein Abschnitt findet, in welchem er sich noch nicht als den Messias gefaßt hatte?

§. 62.

Wie bald Jesus sich als Messias gefaßt, und bei Andern als solcher Anerkennung gefunden habe.

Daß Jesus die Ueberzeugung, der Messias zu sein, gehabt und ausgesprochen habe, steht als unbestreitbare Thatsache fest. Nicht allein hat er den evangelischen Berichten zufolge, außer den so eben erwogenen Aussprüchen, die Anerkennung der Jünger, daß er der *Χριστὸς* sei (Matth. 16, 16 f.), und die Begrüßung des Volks: *ὡσαννὰ τῷ υἱῷ Δαυὶδ* (21, 15 f.), mit Wohlgefallen aufgenommen; nicht nur sich selbst wiederholt, wie vor Privatpersonen (Joh. 4, 26. 9, 37. 10, 25.), so auch vor Gerichte (Matth. 26. 64. vgl. Joh. 18, 37.), für den Messias erklärt: sondern, was die Hauptsache ist, daß den Gestorbenen seine Jünger als den Messias festhielten und verkündigten, läßt sich nicht begreifen, wenn nicht der Lebende schon durch bestimmte Erklärungen diese Ueberzeugung in ihnen gepflanzt hatte.

Auch die nähere Frage, wie bald Jesus angefangen habe, sich selbst für den Messias zu erklären, und von Andern für denselben gehalten zu werden, beantworten sämmtliche Evangelisten zunächst einstimmig dahin, daß er von seiner Taufe an jene Rolle übernommen habe. Alle lassen bei der Taufe Jesu

Dinge ſich ereignen, die ihn ſelbſt, ſofern er es nicht ſchon vorher war, und alle, welche den Erzählungen darüber Glauben ſchenkten, von ſeiner Meſſianität überzeugen mußten, und wie hierauf nach Johannes die erſten Jünger ihn gleich beim erſten Zuſammentreffen in dieſer Würde anerkennen (1, 42 ff.): ſo hat er nach Matthäus (7, 21 ff.) gleich zu Anfang ſeiner Lehrthätigkeit in der Bergrede ſich als Weltrichter, mithin als Meſſias, dargeſtellt.

Bei näherer Betrachtung jedoch thut ſich in dieſer Hinſicht zwiſchen der ſynoptiſchen und der johanneiſchen Darſtellung eine merkliche Abweichung hervor. Während nämlich bei Johannes Jeſus ſeinem Bekenntniß, die Jünger und ſeine Anhänger unter dem Volk ihrer Ueberzeugung, daß er der Meſſias ſei, durchweg getreu bleiben: ſo ſind bei den Synoptikern gleichſam Rückfälle zu bemerken, indem auf Seiten der Jünger und des Volks die in früheren Fällen ausgeſprochene Ueberzeugung von Jeſu Meſſianität im Verlaufe der Erzählung zuweilen wieder verſchwindet, um einer weit niedrigeren Anſicht von ihm Platz zu machen, und auch Jeſus ſelbſt mit der früher unumwunden gegebenen Erklärung in ſpäteren Fällen mehr zurückhält. Dieß iſt zwar beſonders auffallend, wenn man die ſynoptiſche Darſtellung gegen die johanneiſche hält; aber auch jene für ſich betrachtet, iſt das Ergebniß ein ähnliches.

Das Volk ſoll nach Johannes (6, 15.) in Folge der wunderbaren Speiſung Luſt bekommen haben, Jeſum als (meſſianiſchen) König auszurufen: wogegen den erſten Evangeliſten zufolge entweder um dieſelbe Zeit (Luc. 9, 18 f.), oder noch etwas ſpäter (Matth. 16, 13 f. Marc. 8, 27 f.), die Jünger ihm als die Anſicht des Volks über ihn nur dieß zu berichten wiſſen, daß die Einen ihn für den (wiedererſtandenen) Täufer, die Andern für Elias, die Dritten für Jeremias oder ſonſt einen Propheten halten. Indeß mit Grund kann in Bezug auf jene johanneiſche Stelle, ſo wie auch in Bezug auf die ſynoptiſche Matth. 14, 33., laut welcher um ein Ziemliches vor jener von Jeſu über die Volksmeinung eingezogenen Erkundigung

die mit ihm im Schiffe befindlichen Leute, [1]) als er den Sturm durch ein Wort gestillt hatte, ihm als υἱὸς θεῦ zu Füßen fielen, geltend gemacht werden, daß gar wohl in Folge besonderer Eindrücke Einzelne in begeisterten Augenblicken auf den Gedanken, er möchte der Messias sein, kommen konnten, während die allgemeine und ruhige Volksstimme ihn noch immer bloß als Propheten beurtheilte.

Schwieriger ist die Abweichung, welche die Jünger betrifft. Während bei Johannes Andreas schon nach seiner ersten Zusammenkunft mit Jesus seinem Bruder sagt: εὑρήκαμεν τὸν Μεσσίαν (1, 42.); ebenso Philippus ihn dem Nathanael als den von Moses und den Propheten Geweissagten bezeichnet (V. 46.); sofort Nathanael selbst ihn als den υἱὸς τῦ θεῦ und βασιλεὺς τῦ Ἰσραήλ begrüßt (V. 50.); das spätere Bekenntniß des Petrus aber (6, 69.) nur als wiederholte Versicherung des längst Anerkannten erscheint: geht bei den ersten Evangelisten erst nach langem Zusammensein mit ihm und kurz vor seinem Leiden dem den Uebrigen voraneilenden Petrus die Einsicht auf, daß Jesus der Χριστὸς, ὁ υἱὸς τῦ θεῦ τῦ ζῶντος sei (Matth. 16, 16. parall.). Unmöglich konnte dieses Bekenntniß auf Jesum so starken Eindruck machen, daß er nach Matthäus (V. 17.) den Petrus um desselben willen selig pries, und seine Einsicht als eine ihm zu Theil gewordene göttliche Offenbarung darstellte, nach allen dreien aber (16, 20. 8, 30. 9, 21.) den Jüngern, wie erschrocken, die weitere Ausbreitung der von Petrus ausgesprochenen Ueberzeugung verbot: wenn diese eine im Kreise seiner Jünger längst gehegte Ansicht, und nicht vielmehr ein neues, dem Petrus jetzt eben aufgegangenes, und dadurch erst den übrigen zum Bewußtsein gebrachtes Licht war.

---

[1]) Daß durch den Ausdruck οἱ ἐν τῷ πλοίῳ außer den Jüngern noch andre, Jesu ferner stehende Personen bezeichnet seien, darüber s. Fritzsche z. d. St.

Ebenso schwierig ist die dritte Abweichung, welche die eignen Erklärungen Jesu über seine Messianität betrifft. Nach Johannes bestätigt er nicht bloß gleich Anfangs die Huldigung, welche ihm Nathanael als dem Sohne Gottes und König Israels darbringt, als den richtigen Glauben (πιστεύεις), und bezeichnet sich sofort durch den messianischen Titel, Menschensohn (1, 51 f.): sondern auch den Samaritern gibt er sich nach seinem ersten Festbesuch (4, 26. 39 ff.), und den Juden auf dem zweiten (5, 46.), als den von Moses geweissagten Messias zu erkennen. Nach den Synoptikern hingegen verbietet er nicht allein in dem angeführten und vielen andern Fällen die Ausbreitung der Ueberzeugung von seiner Messianität in weiteren Kreisen, sondern wenn er bei der oben bezeichneten Gelegenheit seine Jünger fragt: ὑμεῖς δὲ τίνα με λέγετε εἶναι; (Matth. 16, 15) so scheint er gewünscht zu haben, daß sie selbst aus seinen messiaswürdigen Reden und Thaten auf die Einsicht von seiner Messianität kommen möchten,[2]) und

---

[2]) In dieser Hinsicht macht übrigens die Art und Weise Schwierigkeit, wie Jesus nach Matthäus die Frage nach der Meinung der Leute von ihm ausgedrückt haben soll, nämlich: τίνα με λέγουσιν οἱ ἄνθρωποι εἶναι, τὸν υἱὸν τῆ ἀνθρώπε; d. h. welche Ansicht haben die Leute von mir, der ich der Messias bin? Diese vorgreifende Erklärung haben die Ausleger auf verschiedene Weise zu entfernen gesucht. Die Einen (z. B. Beza) fassen den Beisatz nicht als eigene Aussage Jesu über seine Person, sondern als nähere Bestimmung der Frage: wofür halten mich die Leute? etwa für den Messias? Allein dieß wäre eine Suggestivfrage, welche, wie Fritzsche richtig bemerkt, ein Haschen nach dem Messiastitel verrathen würde, wie es Jesu sonst nicht eigen war. Daher wollen Andre (wie Paulus, Fritzsche) dem υἱὸς τ. ἀ. die allgemeine Bedeutung: dieser Mensch hier, geben, was jedoch nach dem früher Ausgeführten nicht angeht. Will man daher nicht die fraglichen Worte geradezu für einen Zusatz halten, welchen der Verfasser des ersten Evangeliums aus seiner Ueberzeugung heraus Jesu am unrechten Orte in den Mund gelegt habe: so muß man mit de Wette (exeget. Handb. 1, 1, S. 86 f.) den Ausdruck: ὁ υἱὸς τῆ ἀνθρώπε zwar als eine Bezeichnung des Messias, aber als eine bloß indirecte, in der Art betrachten, daß derselbe zwar für

wenn er die hierauf von Petrus geäußerte Ueberzeugung einer Offenbarung des himmlischen Vaters zuschreibt, so kann nicht er selbst schon früher den Jüngern diese Eröffnung gemacht haben, weder in der Art, wie Johannes berichtet, noch auch nur so, wie er bei Matthäus in der Bergrede und sonst sich unumwunden die messianische Stellung gibt; man müßte denn annehmen, die Jünger haben früher seiner Versicherung nicht geglaubt, und den in Petrus entstandenen Glauben daran schreibe nun Jesus einem höheren Einflusse zu.

Indem so die synoptische Darstellung in diesem Punkte nicht allein der johanneischen, sondern auch sich selbst widerspricht: so scheint sie gegen die letztere, in sich einstimmige, unbedingt aufgegeben werden zu müssen, und mit Recht hat ihr die Kritik den Vorwurf einer Verwirrung der messianischen Oekonomie im Leben Jesu gemacht. [3]) Doch wir dürfen auch hier unseres sonst bewährten Kanons nicht vergessen, daß bei verherrlichenden Relationen, wie unsre Evangelien sind, in streitigen Fällen immer diejenige Angabe die minder glaubwürdige ist, welche jenem Zwecke der Verherrlichung am meisten entspricht. Dieß aber ist hier mit der johanneischen Darstellung der Fall, nach welcher Jesus von Anfang bis zu Ende seiner öffentlichen Wirksamkeit im unveränderten messianischen Glanze strahlt, während er bei den Synoptikern in dieser Hinsicht gleichsam einem Wechsel des Lichtes unterworfen ist. Hat auf diese Weise die Darstellung der drei ersten Evangelisten ein Kriterium größerer Wahrscheinlichkeit für sich: so kann sie doch in der Ordnung, in welcher sie auf unumwundene Erklärungen und Anerkenntnisse der Messianität Jesu wieder ein Nichtwissen und Verbergen derselben folgen läßt, unmöglich richtig sein; sondern wir müssen annehmen, die Synoptiker

---

Jesum und diejenigen, welcher von seiner Messianität schon wußten, mit Bezug auf Daniel den Messias, für die Uebrigen aber nur soviel als: dieser Mensch, bedeutete.

[3]) Schneckenburger, über den Ursprung u. s. f. S. 28 f.

haben zwei verschiedene Abschnitte des öffentlichen Lebens Jesu untereinandergebracht, in deren zweitem er erst mit der Erklärung, der Messias zu sein, hervorgetreten sei. Wirklich finden wir ja die Losung, mit welcher Jesus zuerst öffentlich auftrat, von der des Johannes, der doch nur Vorläufer sein wollte, in keinem Worte verschieden: es ist dasselbe *μετανοεῖτε· ἤγγικε γὰρ ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν* (Matth. 4, 17.), wie es zuvor der Täufer ausgesprochen hatte (3, 2.); ein Ruf, mit welchem Einer wie der Andere noch nicht die Rolle des Messias, der das Himmelreich als gegenwärtiges eröffnet, sondern nur die eines Lehrers, der auf dasselbe als künftiges hinweist, übernahm. [4]) Mit Recht hat daher die neueste Kritik des ersten Evangeliums alle diejenigen von demselben berichteten Reden und Thaten, durch welche sich Jesus unumwunden für den Messias gab, oder in deren Folge er die laute Anerkennung, daß er der Messias sei, frei gewähren ließ, wenn sie vor der eigenen Erklärung Jesu (Joh. 5.) oder vor dem apostolischen Bekenntniß (Matth. 16.) erzählt werden, für eine Sünde des Verfassers entweder gegen die Chronologie, oder gegen die buchstäbliche Treue erklärt; [5]) wobei nur zu bevorworten ist, daß die Stellung dieses Bekenntnisses kurz vor der Leidensgeschichte, da hier in jedem Falle chronologische Verwirrung stattfindet, uns keineswegs zu der Annahme nöthigt, erst so spät sei Jesus von seinen Jüngern als Messias anerkannt worden: sondern jenes Bekenntniß kann auch in frühere Zeiten ihres Zusammenlebens gehören. Das aber begreift man hiebei nicht, wie jener Vorwurf nur das erste, oder überhaupt bloß die synoptischen, und nicht in noch weit stärkerem Grade das vierte Evangelium treffen soll. Denn verzeihlicher ist es doch immer, wenn uns die ersten Evangelisten die Denkmale aus

---

4) Jene Unterscheidung zweier Abschnitte im öffentlichen Leben Jesu machen auch Fritzsche, Comm. in Matth. S. 213. 536. und Schneckenburger a. a. O.

5) Schneckenburger, a. a. O. S. 29.

dem vormessianischen Abschnitte des öffentlichen Lebens Jesu in unrichtiger Stellung geben, als wenn das vierte sie gar nicht gibt; erträglicher, wenn jene die beiden Abschnitte vermischen, als wenn dieses den früheren ganz verwischt.

Hat aber auf diese Weise Jesus sich nicht gleich von Anfang für den Messias ausgegeben, so fragt sich: unterließ er dieß, weil er auch für sich selbst erst später zu der Ueberzeugung von seiner Messianität gelangte; oder hatte er diese für sich zwar schon von seinem öffentlichen Auftritt an, verbarg sie aber aus gewissen Rücksichten? Um hierüber zu entscheiden, muß ein bereits erwähnter Punkt noch genauer erwogen werden. Bei den Wunderheilungen Jesu ist es in den ersten Evangelien, doch so, daß auch im vierten sich Aehnliches findet, fast stehende Formel, daß Jesus durch ein ὅρα μηδενὶ εἴπῃς oder etwas Aehnliches dem Geretteten die Ausbreitung der Sache verbietet, wie dem Aussätzigen, Matth. 8, 4. parall.; den Blinden, Matth. 9, 30.; einer Anzahl von Geheilten, Matth. 12, 16.; den Eltern des wiederbelebten Mädchens, Marc. 5, 43; namentlich aber legte er den Dämonischen Schweigen auf, Marc. 1, 34. 3, 12., und Joh. 5, 13. heißt es nach der Heilung des 38jährigen Kranken: ὁ Ἰ. ἐξένευσεν, ὄχλου ὄντος ἐν τῷ τόπῳ. Ebenso verbot er den Dreien, welche mit ihm auf dem Verklärungsberge gewesen waren, die Bekanntmachung dieser Scene (Matth. 17, 9.), und nach dem Bekenntniß Petri den Jüngern die Verbreitung der in demselben enthaltenen Ansicht von ihm (Luc. 9, 21.). Was Jesus mit jenem Verbote beabsichtigte, war schwerlich, wie die Erklärer meistens annehmen,[6]) ein nach Umständen Verschiedenes: so daß es bald auf den Gemüthszustand des Geheilten, bald auf die Stimmung des Volks, bald auf die Lage Jesu sich bezogen hätte; sondern bei der wesentlichen Gleichheit der Umstände, unter welchen er es den Leuten auflegt, wird wohl, wenn irgend einmal ein

---

[6]) Fritzsche, in Matth. p. 309. vgl. 352. Olshausen, S. 265.

glaubhafter Grund davon in den Evangelien angedeutet iſt, dieſer auch auf die übrigen Fälle, in welchen jenes Verbot gegeben wird, anzuwenden ſein. Dieſer Grund iſt zunächſt kein anderer, als der Wunſch, den Glauben, daß er der Meſſias ſei, ſich nicht zu ſehr verbreiten zu laſſen. Wenn es nämlich Marc. 1, 34. heißt, Jeſus habe die Dämonen, welche er austrieb, nicht reden laſſen, ὅτι ἤδεισαν αὐτὸν, und wenn er nach Marc. 3, 12. den Dämonen, und nach Matth. 12, 16. den geheilten Kranken einſchärft, ἵνα μὴ φανερὸν αὐτὸν ποιήσωσιν: ſo ſollten offenbar jene ihn nicht als denjenigen bekannt machen, als welchen ſie ihn vermöge ihres tieferen dämoniſchen Blickes, dieſe nicht als denjenigen, als welchen ſie ihn aus der ihnen zu Theil gewordenen wundervollen Heilung kannten, nämlich als den Meſſias. Warum er dieß nicht wollte, davon hat man den Grund gewöhnlich unter Beiziehung von Joh. 6, 15. darin geſucht, daß er eine Aufregung der politiſchen Meſſiasidee der Menge und daraus entſpringende Unruhen habe verhüten wollen. [7]) Dieß wäre ein triftiger Grund; doch ſtellen die Synoptiker die Sache eher ſo, als wäre es theils Werk der Demuth geweſen, [8]) wie denn Matthäus (12, 19.) im Zuſammenhang eines ſolchen Verbots das jeſaianiſche Orakel vom geräuſchlos wirkenden Knecht Gottes (Jeſ. 42, 1. f.) auf Jeſum anwendet; theils, und zwar überwiegend, hat es das Anſehen, als hätte ſich Jeſus bei ſeiner Meſſianität fürchten müſſen, als wäre der Meſſias, wenigſtens ein ſolcher, wie Jeſus war, ſchon zum Voraus durch die jüdiſche Hierarchie in die Acht erklärt geweſen.

Wenn es nach allem dieſem ſcheinen könnte, als hätte Jeſus nur äußerer Rückſichten wegen mit einer offenen Erklärung noch zurückgehalten, während er für ſich von ſeiner

---

[7]) Fritzſche, p. 352. Olshauſen, a. a. O.

[8]) Dem ſteht die Anſicht des Fragmentiſten gerade entgegen, welcher jenem Verbote durchaus die Abſicht unterlegt, die Leute nur deſto begieriger zu machen. Vom Zweck Jeſu und ſ. Jünger, S. 141 f.

Messianität schon von Anfang an überzeugt gewesen sei: so kann doch das Letztere schon nach demjenigen nicht wohl angenommen werden, was wir oben gesehen haben, daß Jesus am Anfang ganz nur mit derselben Verkündigung wie der Täufer, welche bei ihm schwerlich einen andern Sinn hatte, als bei diesem, nämlich auf den kommenden Messias hinzuweisen, aufgetreten ist. Hiernach erscheint die Annahme als die natürlichste, Jesus, der zuerst ein Schüler des Täufers war, nach dessen Verhaftung aber als Verkündiger der μετάνοια und der nahenden βασιλεία τῶν οὐρανῶν in seine Fußtapfen trat, habe sich Anfangs wirklich, unerachtet seines liberaleren und großartigeren Geistes, doch nur dieselbe Stellung zum Messiasreich, wie der Täufer, gegeben, und erst allmählig zu dem Gedanken, selbst der Messias zu sein, sich erhoben. Bei dieser Annahme erklären sich die zuletzt erwogenen Verbote, namentlich dasjenige, welches Jesus an das Bekenntniß des Petrus anschloß, auf die einfachste Weise. So oft nämlich der Gedanke, er möchte der Messias sein, durch irgend etwas bei Andern erregt, und ihm von außen entgegengebracht wurde, mußte Jesus gleichsam erschrecken, das laut und bestimmt ausgesprochen zu hören, was er bei sich selber kaum zu vermuthen wagte, oder worüber er doch erst seit Kurzem mit sich in's Reine gekommen war. Da indeß die Evangelisten Jesu solche Verbote bisweilen ganz am unrechten Orte in den Mund legen, wie z. B. Matth. 8, 4. nach einer im Gedränge des Volks vollbrachten Heilung es nichts nützen konnte, dem Geheilten die Ausbreitung der Sache zu verbieten: [9]) so mag es sein, daß in der evangelischen Ueberlieferung, welche durch das Geheimnißvolle, das in jenem von Jesu gespielten Incognito lag, sich angezogen fand, [10]) die derartigen Fälle unhistorisch vervielfältigt worden sind.

---

[9]) Fritzsche, S. 309.

[10]) Vgl. Schleiermacher, über den Lukas, S. 74.

§. 63.

Jeſus als ὁ υἱὸς τῦ θεῦ.

Den Ausdruck: ὁ υἱὸς τῦ θεῦ, haben wir Luc. 1, 35. in der engſten, eigentlich phyſiſchen Bedeutung gefunden, indem dort Jeſus vermöge ſeiner unmittelbaren Erzeugung durch den göttlichen Geiſt ſo genannt worden war. Umgekehrt im allerweiteſten moraliſchen und metaphoriſchen Sinne findet ſich der Ausdruck Matth. 5. 45., wenn diejenigen, welche in der Feindesliebe Gott nachahmen, als Söhne des himmliſchen Vaters bezeichnet werden. In einem mittleren Sinne, welchen wir den metaphyſiſchen nennen können, weil er mehr als eine bloße Aehnlichkeit der Willensrichtung, und doch nicht das Verhältniß wirklicher Vaterſchaft, ſondern eine innere Gemeinſchaft des Weſens enthält, kommt der Ausdruck beſonders häufig im vierten Evangelium vor, wenn Jeſus von ſich ſagt, er rede und thue nichts von ihm ſelber, ſondern nur was er als Sohn vom Vater gelernt habe (5, 19. 12, 49. und ſonſt), welcher übrigens in ihm (17, 21.), und unerachtet ſeiner Erhabenheit über ihn (14, 28.) doch auch wieder Eins mit ihm ſei (10, 30.). Der Ausdruck kommt aber noch in einem vierten ganz eigenthümlichen Sinne vor. Wenn (Matth. 4, 3.) der Teufel Jeſum unter der Vorausſetzung: εἰ υἱὸς εἶ τῦ θεῦ, zum Verwandeln der Steine auffordert; wenn Nathanael zu Jeſu ſagt: σὺ εἶ ὁ υἱὸς τῦ θεῦ, ὁ βασιλεὺς τῦ Ἰσραήλ (Joh. 1, 50.); wenn Petrus bekennt: σὺ εἶ ὁ Χριστὸς, ὁ υἱὸς τῦ θεῦ τῦ ζῶντος (Matth. 16, 16. vgl. Joh. 6, 69.); wenn Martha ihren Glauben an Jeſum ſo ausſpricht: ἐγὼ πεπίστευκα, ὅτι σὺ εἶ ὁ Χριστὸς, ὁ υἱὸς τῦ θεῦ (Joh. 11, 47.); wenn der Hoheprieſter Jeſum beſchwört, ihm zu ſagen, ob er ſei ὁ Χριστὸς, ὁ υἱὸς τῦ θεῦ; (Matth. 26, 63.): ſo will weder der Teufel etwas Anderes ſagen, als: wenn du der Meſſias biſt; noch läßt in den übrigen Stellen die Verbindung des υἱὸς τῦ θεῦ mit Χριστὸς und βασιλεὺς verkennen, daß es Exegeſe des Meſſiasbegriffs iſt.

Wiefern dieß, [1]) das kann ſchon aus dem erhellen, was bereits gelegentlich bemerkt werden mußte, daß Hoſ. 11, 1. 2 Moſ. 4, 22. das Volk Iſrael, und ebenſo 2 Sam. 7, 14. Pſ. 2, 7. (vgl. 89, 28.) der König dieſes Volkes, als Sohn und Erſtgeborener Gottes bezeichnet iſt. Sohn Gottes wurde der König (wie das Volk) der Iſraeliten nach der Stelle aus 2 Sam. in Beziehung auf das beſondre und unmittelbare Erziehungs- und Liebesverhältniß genannt, in welches Jehova zu demſelben treten wollte; wozu nach der Stelle aus dem zweiten Pſalm noch der weitere Grund kommt, daß, wie menſchliche Könige einen Sohn zum Mit- oder Unterregenten anzunehmen pflegen, ſo der iſraelitiſche König von Jehova, dem höchſten Herrſcher, mit der Verwaltung ſeiner Lieblingsprovinz beauftragt iſt. Daß dieſe, urſprünglich auf jeden im Sinne der Theokratie regierenden iſraelitiſchen König anwendbare Bezeichnung mit der Entfaltung des Begriffs eines Meſſias vorzugsweiſe auf dieſen, als den geliebteſten Sohn und gewaltigſten Statthalter Gottes auf Erden, bezogen werden mußte, erhellt von ſelbſt.

Iſt alſo dieß die urſprüngliche, hiſtoriſche Bedeutung des Ausdrucks ὁ υἱὸς τ. θεῦ in ſeiner Anwendung auf den Meſſias: ſo fragt ſich: kann ihn auch Jeſus nur in dieſer, oder auch in einer der drei zuerſt angeführten Bedeutungen von ſich gebraucht haben? Zuerſt in dem engſten phyſiſchen Sinne wird er Jeſu gar nicht in den Mund gelegt, ſondern dem verkündigenden Engel Luc. 1, 35.; was mithin lediglich der Evangeliſt zu verantworten hat. In dem mittleren, metaphyſiſchen Sinne, in welchem er Weſenseinheit und Lebensgemeinſchaft mit Gott bedeutet, könnte, ſcheint es, Jeſus ſelbſt den Ausdruck gar wohl genommen haben, indem er den ſeinen Volksgenoſſen geläufigen theokratiſchen Sinn deſſelben für ſich umbildete. Die zahlreichen johanneiſchen Ausſprüche dieſer

---

[1]) Vgl. über das Folgende die treffliche Ausführung von Paulus, in der Einleitung zum Leben Jeſu, 1, a, S. 28 ff.

Richtung könnten freilich dem zu widerſprechen ſcheinen, was bei den Synoptikern (Marc. 10, 17. f. Luc. 18, 18. f.)[2]) Jeſus einem Jünglinge, der ihn mit *διδάσκαλε ἀγαθὲ* anredet, zur Antwort gibt: *τί με λέγεις ἀγαθόν· οὐδεὶς ἀγαθὸς, εἰ μὴ εἷς, ὁ θεός* — wo alſo Jeſus den Unterſchied zwiſchen ihm und Gott ſo ſtreng feſthält, daß er das Prädicat des (ſchlechthin) Guten von ſich ablehnt, und es nur Gott vorbehalten wiſſen will. Daß nun Jeſus jene Benennung nur in Bezug auf den Jüngling, der ihn bloß für einen menſchlichen Lehrer hielt, als eine vom Standpunkte dieſer Anſicht aus ihm nicht gebührende, zurückgewieſen habe, ohne damit läugnen zu wollen, daß er an ſich und nach richtiger Anſicht wirklich der *ἀγαθὸς* ſei, in welchem ſich der einzig gute Gott, als in ſeinem Ebenbilde, ſpiegle: dieß mit Olshauſen zu behaupten, heißt vorausſetzen, was erſt zu beweiſen iſt, daß die johanneiſchen Ausſprüche Jeſu über ſich ſelber mit den ſynoptiſchen ganz nur auf gleicher Linie ſtehen. Wohl aber macht ſich von Seiten der Synoptiker ſelbſt die Stelle geltend, wo Jeſus ſich rühmt: *πάντα μοι παρεδόθη ὑπὸ τοῦ πατρός μου· καὶ οὐδεὶς ἐπιγινώσκει τὸν υἱὸν, εἰ μὴ ὁ πατήρ· οὐδὲ τὸν πατέρα τις ἐπιγινώσκει, εἰ μὴ ὁ υἱὸς, καὶ ᾧ ἐὰν βούληται ὁ υἱὸς ἀποκαλύψαι* (Matth. 11, 27.). Beide ſynoptiſche Stellen ineinandergerechnet, dürfte ſich wohl der Sinn ergeben, das Jeſus in Bezug auf Erkenntniß und Willen zwar mit Gott in innigſter Gemeinſchaft ſtehe: doch ſo, daß das Prädicat des ſchlechthin Guten, ebenſo wie das abſolute Wiſſen, z. B. um die *ἡμέρα καὶ ὥρα* des jüngſten Tags (Marc. 13, 32. parall.), ausſchließlich Gott vorbehalten, mithin die Gränzlinie zwiſchen Göttlichem und Menſchlichem ſtreng gezogen bliebe. Ob nun gleich auch im vierten Evangelium Jeſus äußert: *ὁ πατήρ μου μείζων μού ἐστὶ* (14, 28.): ſo läßt ſich doch wohl noch fragen,

---

[2]) Wenn auch in der Parallelſtelle bei Matthäus (19, 16 f.) eine andere Lesart vorgezogen wird: ſo fragt ſich doch immer noch, ob ſeine Darſtellung oder die der beiden andern den Vorzug verdient?

ob mit der ſynoptiſchen Zurückweiſung des ἀγαθὸς die zahlreichen johanneiſchen Reden von durchaus entgegengeſetzter Richtung ſich ſo ganz ohne Schwierigkeit vertragen? Nächſtdem muß es in Bezug auf das vierte Evangelium Wunder nehmen, daß hier Jeſus den theokratiſchen Sinn des Ausdrucks υἱὸς τῦ θεῦ ganz ignorirt, und den metaphyſiſchen, in welchem er denſelben in dieſem Evangelium gebraucht, nur aus jenem vagen metaphoriſchen heraus zu rechtfertigen weiß. Wenn er nämlich Joh. 10, 34. ff. für die Befugniß, ſich υἱὸς τῦ θεῦ zu nennen, auf die Benennung θεοὶ, welche im A. T. (Pſ. 82, 6.) auch andern Menſchen, wie Fürſten und Obrigkeiten, gegeben werde, ſich beruft: ſo fällt es auf, wie Jeſus zu dieſem ſo ferne liegenden und precären Argumente greifen konnte, während ihm das ſchlagende ſo nahe lag: da im A. T. die theokratiſchen Könige, oder, nach der damals üblichen Deutung der betreffenden Stellen, der Meſſias, als Sohn Jehova's bezeichnet ſei: ſo habe ſomit er, der ſich ja V. 25. für den Meſſias erklärt hatte, vollkommenes Recht, dieſe Benennung für ſich anzuſprechen.

Was die Anſichten Anderer über Jeſus als Gottesſohn betrifft, ſo kommt in den Anreden wohlgeſinnter Perſonen an ihn zwar auch im vierten Evangelium das υἱὸς τῦ θεῦ, wie ſchon bemerkt, einigemale in Verbindungen vor, welche es als bloße Epexegeſe des Χριςὸς erſcheinen laſſen: aber die mit Jeſu ſtreitenden Ἰουδαῖοι dieſes Evangeliums ignoriren in ihren Angriffen dieſe Bedeutung des Ausdrucks ebenſo, wie dort Jeſus in ſeiner Vertheidigung, und ſcheinen bloß von der metaphyſiſchen Notiz zu nehmen. Zwar auch bei den Synoptikern ruft der Hoheprieſter, als Jeſus ſeine Frage, ob er Chriſtus, der Sohn Gottes ſei, bejaht, und auf ſein Kommen in den Wolken hingewieſen hatte (Matth. 26, 65. parall.), ein ἐβλασφήμησε aus; aber dieß bezieht ſich nur auf die nach ſeiner Anſicht unbefugte Anmaßung der theokratiſchen Würde des Meſſias. Dagegen im vierten Evangelium wollen die Juden Jeſum, wie er ſich als Sohn Gottes darſtellt (Joh. 5, 17. f.

10, 30. ff.), tödten, aus dem ausdrücklich angegebenen Grunde, weil er ſich dadurch ἴσον τῷ θεῷ, ja ſogar ἑαυτὸν θεὸν mache. Während den Synoptikern zufolge der jüdiſche Hoheprieſter den Begriff: Sohn Gottes, ſo ſehr als zum Meſſiasbegriffe mitgehörig betrachtet, daß er in ſeiner an Jeſum gerichteten Frage beide Ausdrücke zuſammenſtellt: ſo faſſen die Juden bei Johannes den erſten Begriff als ſo weit über den letztern hinausgehend auf, daß ſie zwar die Ausſage Jeſu, er ſei der Meſſias (10, 25.), geduldig anhören, ſobald er ſich aber als Sohn Gottes darzuſtellen anfängt, Steine aufheben. Was in den ſynoptiſchen Evangelien als der Vorwurf erſcheint, daß Jeſus, ein gemeiner Menſch, ſich für den Meſſias ausgebe, das lautet bei Johannes ſo, daß er als ein bloßer Menſch ſich nicht für ein göttliches Weſen ausgeben ſollte. Mit Recht wird daher von Olshauſen u. A. darauf gedrungen, daß in jenen Stellen des vierten Evangeliums das υἱὸς τοῦ θεοῦ kein mit Meſſias gleichbedeutender, ſondern ein über den gewöhnlichen Meſſiasbegriff weit hinausgehender Name ſei; [3]) daraus aber zu ſchließen, daß auch in den drei erſten Evangelien der in Rede ſtehende Ausdruck mehr als nur den Meſſias bezeichne, [4]) dazu haben jene Ausleger ſofort noch kein Recht. Denn der Frage des Hohenprieſters Matth. 26, 63. iſt jede Erklärung nur aufgedrungen, welche das ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ nicht als Epexegeſe des ὁ Χριστὸς faßt, und wenn in der Parallelſtelle bei Lukas die Richter Jeſum zuerſt fragen, ob er der Χριστὸς ſei (22, 67.)? und als er eine directe Antwort abgelehnt, doch auf das Sitzen des Menſchenſohns zur Rechten Gottes hingewieſen hatte, haſtig einfallen: σὺ οὖν εἶ ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ (V. 70.); hierauf aber, nachdem ſie eine bejahende Antwort zu vernehmen geglaubt, ihn bei Pilatus als einen, der ſich für Χριστὸν βασιλέα ausgebe, anklagen (23, 2.): ſo iſt wohl nichts

---

[3]) Bibl. Comm. 2, S. 130. 253.
[4]) Olshauſen, a. a. O. 1, S. 108 ff.

deutlicher, als daß sie Menschensohn, Gottessohn und Messias als Wechselbegriffe angesehen haben müssen. Es ist also hier eine Differenz zwischen den Synoptikern und Johannes zuzugestehen, und vielleicht auch eine Schwankung des letzteren für sich, indem er in mehreren Anreden an Jesum die übliche Formel, welche das *υἱὸς τ. θεῦ* mit *Χριστὸς* oder *βασιλεὺς τ. Ἰσραήλ* verband, beibehielt, ohne sich, wie man bei Formeln dieß oft unterläßt, den Unterschied zwischen der Bedeutung, welche das *υἱὸς τ. θ.* in dieser Verbindung haben mußte, und dem Sinn, in welchem er es sonst nahm, zum deutlichen Bewußtsein zu bringen; denn ebensowenig als in der Frage des Hohenpriesters, will sich in der Anrede Nathanaels jener Ausdruck zu einer höheren Bedeutung hinaufschrauben lassen. [5])

Daß nun aber im vierten Evangelium Jesus und seine Gegner die theokratische Bedeutung des Ausdrucks: *υἱὸς τ. θεῦ* so ganz ignoriren, hat der Verfasser der Probabilien mit Recht bedenklich gefunden; [6]) denn sowohl Jesu als den Juden, mit welchen er es zu thun hatte, mußte diese Bedeutung am nächsten liegen, wofern unter denselben kein alexandrinisch gebildeter war, welchem freilich, wie auch dem vierten Evangelisten als Verfasser des Prologs, das metaphysische Verhältniß des *λόγος μονογενὴς* zu Gott noch näher lag.

§. 64.

Jesu Sendung und Vollmacht; seine Präexistenz.

In Bezug auf die Erklärungen Jesu über seine göttliche Sendung und Vollmacht stimmen die vier Evangelien überein. Wie jeder Prophet, so ist auch er von Gott gesendet (Matth. 10, 40. Joh. 5, 23 f. 56 f. und sonst), handelt und redet im

---

[5]) Wie dieß gleichwohl Olshausen versucht, 2. S. 70 f.

[6]) S. 53 f. 85.

Auftrag und unter unmittelbarer Leitung Gottes (Joh. 5, 19 ff.), er ist im ausschließlichen Besitze der adäquaten Gotteserkenntniß, die er allein den Menschen mittheilen kann (Matth. 11, 27. Joh. 3, 13.). Als dem Messias ist ihm von Gott alle Gewalt übergeben (Matth. 11, 27.), zunächst über das von ihm zu stiftende und zu regierende Reich und dessen Mitglieder (Joh. 10, 29. 17, 6.), dann aber auch über alle Menschen überhaupt (Joh. 17, 2.), und selbst über die äußere Natur: somit über die ganze Welt (Matth. 28, 18.), sofern ohne eine durchgreifende Revolution in dieser das messianische Reich nicht begründet werden kann. Bei einstiger Eröffnung dieses Reiches hat Jesus als Messias die Vollmacht, die Todten zu erwecken (Joh. 5, 28.), und das Gericht, die Scheidung derer, welche der Theilnahme am Gottesreiche würdig sind, von den Unwürdigen, vorzunehmen (Matth. 25, 31 ff. Joh. 5, 22. 29.); lauter Befugnisse, welche die jüdische Zeitvorstellung dem Messias zuschrieb, [1]) welche also auch Jesus, hatte er sich einmal als Messias gefaßt, auf sich scheint haben übertragen zu müssen.

Nicht ebenso einstimmig sind die Evangelisten in einem andern Punkte. Während nämlich nach den Synoptikern Jesus zwar für Gegenwart und Zukunft die höchste menschliche Würde und das erhabenste Verhältniß zur Gottheit sich zuschreibt, über den Anfang seines menschlichen Daseins aber nicht zurückgeht: so finden sich im vierten Evangelium mehrere Reden Jesu, welche die Behauptung einer Präexistenz desselben vor seiner menschlichen Erscheinung in sich schließen. Zwar, wenn in diesem Evangelium Jesus sich als den vom Himmel auf die Erde Herabgekommenen bezeichnet (Joh. 3, 13. 16, 28.): so läßt sich dieß für sich genommen leicht als bloß bildliche Bezeichnung eines höheren, göttlichen Ursprungs fassen.

---

[1]) Bertholdt, Christol. Jud. §§. 8. 35. 42.

Schon schwerer, doch möglicherweise vielleicht, könnte die Behauptung Jesu: *πρὶν Ἀβραὰμ γενέσθαι, ἐγώ εἰμι* (Joh. 8, 58.) mit dem Socinianer Crell von einem bloß idealen Sein in der Vorherbestimmung Gottes; die Bitte an den Vater aber Joh. 17, 5., ihm die *δόξα* zu gewähren, welche er *πρὸ τῆ τὸν κόσμον εἶναι* bei ihm gehabt habe, von Verleihung einer Jesu von jeher zugedachten Herrlichkeit verstanden werden. Hören wir nun aber noch Joh. 6, 62. Jesum von einem *ἀναβαίνειν* des Menschensohns, *ὅπου ἦν τὸ πρότερον*, sprechen: so ist dieß theils für sich, theils in Verbindung mit den übrigen Stellen eine zu bestimmte Bezeichnung eines früheren Seins, als daß wir dabei bleiben könnten, dieses für ein bloß ideales zu halten.

Man hat nun schon vermuthet, diese Jesu in den Mund gelegten Aussprüche, oder wenigstens ihre Deutung auf eine reale Präexistenz, rühren bloß von dem Verfasser des vierten Evangeliums her, [2]) mit dessen im Prologe dargelegten Ansichten sie allerdings ganz specifisch zusammenstimmen: denn war der *λόγος ἐν ἀρχῇ πρὸς τὸν θεόν*: so konnte Jesus, in welchem er *σὰρξ ἐγένετο*, im realsten Sinne sich eine Präexistenz vor Abraham, eine Herrlichkeit bei'm Vater vor Grundlegung der Welt, zuschreiben. Zu jener Ansicht sind wir aber nur in dem Falle berechtigt, wenn sich weder zeigen läßt, daß die Idee von einer Präexistenz des Messias zu Jesu Zeit unter den palästinischen Juden vorhanden war, noch auch wahrscheinlich machen, daß Jesus unabhängig von Zeit- und Volksvorstellungen auf eine solche Ansicht von sich selbst gekommen sei.

Daß nun das Letztere stattgefunden, und Jesus aus eigener Erinnerung von seinem vormenschlichen und vorweltlichen Zustande gesprochen habe, diese Annahme hat an Pythagoras, Ennius, Apollonius von Tyana, gefährliche Analogien; deren angebliche Erinnerung an die vor dem jetzigen Dasein von

---

[2]) Bretschneider, Probab. p. 59.

ihnen durchlaufenen Perſönlichkeiten, [3]) jetzt allgemein entweder als ſpätere Fabel, oder als Schwärmerei jener Männer ſelbſt, betrachtet wird. Eine Veranlaſſung zu dergleichen Zeitvorſtellungen aber könnte man, was das A. T. betrifft, etwa in der angeführten Danieliſchen Beſchreibung von dem in den Wolken des Himmels kommenden Menſchenſohne finden, indem vielleicht ſchon der Verfaſſer, und jedenfalls mancher Leſer, ſich denſelben als ein übermenſchliches Weſen, das zuvor gleich den Engeln bei Gott geweſen, vorgeſtellt hat. Daß aber jeder, der dieſe Stelle auf den Meſſias bezog, und namentlich Jeſus, ſofern er ſich nach derſelben den Menſchenſohn nannte, auch an eine Präexiſtenz gedacht habe, läßt ſich nicht beweiſen; denn ſein Kommen in des Himmels Wolken dachte er ſich doch, wenn wir von Johannes abſehen, nicht ſo, als wäre er, wie ein von jeher im Himmel zu Hauſe geweſener, aus den Wolken auf die Erde herniedergekommen, ſondern nach Matth. 26, 65. (vergl. Matth. 24, 25.) ſo, daß er, der Erdgeborene, nach Vollendung ſeiner irdiſchen Laufbahn in den Himmel aufgenommen werden, und von da zur Eröffnung ſeines Reiches wiederkehren werde, wodurch alſo die Vorſtellung des Kommens in den Wolken eine Wendung bekam, bei welcher ſie nicht nothwendig eine Präexiſtenz in ſich ſchloß. Sonſt findet ſich in den Proverbien, dem Sirach und dem Buche der Weisheit die Idee einer perſonificirten und endlich ſelbſt hypoſtaſirten Weisheit Gottes, ebenſo in den Pſalmen und Propheten ſtarke Perſonificationen des göttlichen Wortes; [4]) beſonders wichtig aber iſt, daß in Folge der Scheue des ſpäteren Judenthums vor Anthropomorphismus in der Vorſtellung vom göttlichen Weſen es gewöhnlich wurde, ſein Sprechen, Erſcheinen und unmittelbares Einwirken dem Wort (מימרא) oder der

---

[3]) Porphyr. vita Pythag. 26 f. Jamblich. 14, 63. Diog. Laërt. 8, 4 f. 14. Baur, Apollonius von Tyana. S. 64 f. 98 f. 185 f.

[4]) S. die Nachweiſung und Auslegung der Stellen bei Lücke, Comm. zum Ev. Joh. 1, S. 211 ff.

Wohnung (שכינתא) Jehova's zuzuſchreiben, wie ſich dieß ſchon in dem uralten [5]) Targum des Onkelos findet. [6]) Dieſe Vorſtellungen, Anfangs bloße Umſchreibungen des Namens Gottes, bekamen bald den ſchwankenden Werth einer eigenen Hypoſtaſe, eines von ihm verſchiedenen und doch mit ihm einigen Weſens. Da die meiſten Offenbarungen und Einwirkungen Gottes, als deren Organ dieſes perſonificirte Gotteswort angeſehen wurde, zu Gunſten des iſraelitiſchen Volkes geſchehen waren: ſo war es natürlich, diejenige von Gott noch zu veranſtaltende Erſcheinung, von welcher das meiſte Heil für Iſrael erwartet wurde, die Erſcheinung des Meſſias, in beſondre Beziehung mit dem Wort oder der Schechina zu ſetzen: woraus ſich einerſeits die Vorſtellung, daß mit dem Meſſias die Schechina erſcheinen werde, [7]) andrerſeits das ſich ergab, daß, was der Schechina zuzuſchreiben war, auch vom Meſſias ausgeſagt wurde; eine Darſtellungsweiſe, welche nicht bloß bei den Rabbinen, ſondern auch bei dem Apoſtel Paulus ſich findet. Hienach war der Meſſias ſchon in der Wüſte der unſichtbare Begleiter und Wohlthäter des Volks Gottes (1 Kor. 10, 4. 9.) [8]); er war bereits bei den erſten Eltern im Paradieſe; [9]) ſchon bei der Weltſchöpfung war er als Organ derſelben thätig (Kol. 1, 16.); ſelbſt vor derſelben exiſtirte er, [10]) und war vor ſeiner Menſchenwerdung in Jeſus in herrlichem Zuſtande bei Gott (Phil. 2, 6.).

Da auf dieſe Weiſe in der höheren jüdiſchen Theologie unmittelbar nach Jeſu Zeit die Idee von einer Präexiſtenz des

---

[5]) Winer, de Onkeloso, p. 10; vergl. de Wette, Einleit. in das A. T. §. 58.

[6]) Bertholdt, Christologia Judaeor. §§. 23 — 25. vergl. Lücke, a. a. O. S. 244 Anmerk.

[7]) Schöttgen, 2, S. 6 f.

[8]) Targ. Jes. 16, 1: Iste (Messias) in deserto fuit rupes ecclesiae Zionis (bei Bertholdt, a. a. O. S. 145.)

[9]) Sohar chadasch f. 82, 4, bei Schöttgen, 2, S. 440.

[10]) Nezach Israël c. 35 f. 48, 1. (bei Schmidt, Bibl. für Kritik

Meſſias gegeben war: ſo liegt die Vermuthung nahe, daß dieſelbe auch ſchon in der Zeit, in welcher Jeſus ſich bildete, vorhanden geweſen, und daß er ſomit, wenn er ſich einmal als Meſſias faßte, auch dieſen Zug der Meſſiasvorſtellung auf ſich habe übertragen können. Ob jedoch Jeſus ſo weit wie etwa ein Paulus in die Schulweisheit ſeiner Zeit eingeweiht geweſen iſt, ſo daß er aus ihr jene Vorſtellung ſchöpfen konnte, iſt noch die Frage, und da nur der mit alexandriniſcher Logologie vertraute Verfaſſer des vierten Evangeliums ihm die Behauptung einer Präexiſtenz in den Mund legt, ſo muß es immer zweifelhaft bleiben, ob ſie der eigenen Anſicht Jeſu von ſich, oder nur der Reflexion des vierten Evangeliſten über ihn angehört.

§. 65.

Der meſſianiſche Plan Jeſu. Schein einer politiſchen Seite.

Wie der Täufer auf einen Künftigen, ſo wies Jeſus auf ſich ſelbſt als denjenigen hin, welcher die *βασιλεία τῶν οὐρανῶν* zu ſtiften gekommen ſei. Die Idee des meſſianiſchen Reiches gehörte dem iſraelitiſchen Volke an; es fragt ſich: hat Jeſus ſie nur ſo, wie er ſie unter dieſem vorfand, aufgenommen, oder auch ſelbſtſtändig Modificationen an derſelben angebracht?

Da die Meſſiasidee unter den Juden aus politiſch-religiöſem Boden erwachſen, ihre weitere Ausbildung vorzüglich durch das politiſche Unglück der Zeiten befördert worden war, und auch zu Jeſu Zeit, nach dem eigenen Zeugniß der Evangelien, erwartet wurde, daß der Meſſias den Herrſcherſtuhl

---

u. Exegeſe 1, S. 38): משיח מפני תוהו. Sohar Levit. f. 14, 56, (bei Schöttgen, 2, S. 436): Septem (lumina condita sunt, antequam mundus conderetur), nimirum . . . . . et lumen Messiae. Die hier als real dargeſtellte Präexiſtenz des Meſſias findet ſich mehr nur ideal gefaßt in Bereschith rabba, sect. 1. f. 3, 3, (Schöttgen, ebendaſ.)

seines Ahnherrn David besteigen, das jüdische Volk vom Drucke der Römer befreien, und ein Reich ohne Ende stiften werde (Luc. 1, 32 f. 68 ff. A.G. 1, 6.): so muß unsre erste Frage diese sein, ob Jesus auch dieses politische Grundelement in seinen messianischen Plan aufgenommen habe?

Daß Jesus zum weltlichen Herrscher sich habe aufwerfen wollen, ist von jeher von Gegnern des Christenthums behauptet, von keinem aber so scharf an der Hand der Exegese durchgeführt worden, als von dem Wolfenbüttler Fragmentisten, [1]) welcher ihm übrigens hiebei das Streben nach sittlicher Besserung seiner Nation keineswegs absprach. Das Erste, was dem Fragmentisten zufolge für einen politischen Plan Jesu zu sprechen scheint, ist, daß er immer nur schlechtweg das sich nahende Messiasreich ankündigte und die Bedingungen des Eintritts in dasselbe vorlegte, ohne sich näher darüber zu erklären, was es sei und worin es bestehe, [2]) mithin den Begriff desselben als einen allbekannten voraussetzte. Nun war aber der damals herrschende Begriff von demselben überwiegend politisch gefärbt: folglich konnten die Juden, wenn Jesus ohne nähere Erklärung vom Messiasreiche sprach, nur an eine weltliche Herrschaft denken, und da Jesus keine andre Auffassung seiner Worte voraussetzen konnte, so muß er eben so haben verstanden sein wollen. Doch hiegegen läßt sich bemerken, daß in den Parabeln, durch welche Jesus den Begriff des Reiches Gottes veranschaulichte, in der Bergrede, in welcher er die Obliegenheiten der Bürger dieses Reichs erläuterte, endlich in seinem ganzen Thun und Benehmen hinlängliche Aufklärung über seinen eigenthümlichen Begriff vom Messiasreich zu finden war. Bestimmteres scheint sich daraus zu ergeben, daß er die Apostel, deren Vorstellungsweise ihm nicht verborgen sein konnte, zur Verkündigung des Messiasreichs im Land umherschickte (Matth. 10.). Nun aber hatten diese, welche sich um

---

[1]) Von dem Zweck Jesu und seiner Jünger, S. 108—157.

[2]) Vgl. Fritzsche, in Matth. S. 114.

die oberſte Stelle in dem von Jeſu zu errichtenden Reiche zankten (Matth. 18, 1. Luc, 22, 24.), von welchen zwei ſich beſtimmt die Sitze zur Rechten und Linken des meſſianiſchen Königs ausbaten (Marc. 10, 35 ff.), welche ſelbſt nach dem Tod und der Auferſtehung Jeſu noch ein ἀποκαθιστάνειν τὴν βασιλείαν τῷ Ἰσραὴλ erwarteten (A.G. 1, 6.), dieſe hatten offenbar von Anfang bis zum Ende ihres Umgangs mit Jeſu ganz die gewöhnlichen Vorſtellungen vom Meſſias: wenn alſo Jeſus ſie als Herolde ſeines Reiches ausſandte, ſo ſcheint es in ſeiner Abſicht gelegen zu haben, daß ſie aller Orten ihre politiſchen Meſſiasbegriffe verbreiten ſollten.

Unter den eigenen Reden Jeſu läßt ſich beſonders Eine hervorheben. Matth. 19, 28. (vergl. Luc. 22, 30.) verheißt er auf die Anfrage des Petrus, was ihnen, die um ſeinetwillen Alles verlaſſen haben, dafür werden würde? ſeinen Jüngern, daß ſie in der παλιγγενεσία, wenn des Menſchen Sohn ſeinen herrlichen Thron beſtiegen haben werde, ſelbſt auch auf 12 Stühlen ſitzen, und die 12 Stämme Iſraels richten ſollen. Daß der nächſte Wortſinn dieſer Verheißung dem Zuſammenhange der Meſſiashoffnungen damaliger Juden angehöre, darf als eingeſtanden vorausgeſetzt werden. Aber Jeſus ſoll ſie nicht wörtlich, ſondern uneigentlich gemeint, und durch gewohnte jüdiſche Bilder nur dieß haben ausdrücken wollen, daß die Apoſtel für ihre hier gemachten Aufopferungen in jenem Leben durch die Theilnahme an ſeiner Herrlichkeit reichlich entſchädigt werden würden. [3]) Allein die Jünger müſſen dieſe Rede eigentlich verſtanden haben, wenn doch ſelbſt nach Jeſu Auferſtehung noch ähnliche Gedanken in ihnen wohnten, und da Jeſus ihre Geneigtheit zu weltlichen Meſſiashoffnungen aus mehreren Proben kannte, ſo würde er ſich ſchwerlich jenes Verſprechen erlaubt haben, wenn er nicht beabſichtigte,

---

[3]) Kuinöl, Comm. in Matth. S. 518 ff. Auch Olshauſen, S. 744. faßt die Rede ſymboliſch, ob er gleich einen andern Sinn in derſelben findet.

dieſe Erwartungen in ihnen zu nähren. Daß er dieß, ohne ſie ſelbſt zu theilen, aus bloßer Accommodation an die Jünger, um ihren Muth zu befeuern, gethan habe, dieſe Vorausſetzung läßt ihn unredlich handeln, und dieß im gegebenen Falle noch beſonders unnöthig, da, wie Olshauſen mit Recht bemerkt, auf die Frage des Petrus jede andre lobende Anerkennung des Strebens der Jünger genügt haben würde. Scheint ſo Jeſus die jüdiſchen Erwartungen, welche er hier vorträgt, ſelbſt auch getheilt haben zu müſſen: ſo verſuchen die Ausleger die verzweifeltſten Sprünge, um dieſem unwillkommenen Ergebniß ſich zu entziehen. Die einen durch willkürliche Aenderung der Lesart; [4]) die anderen, indem ſie aus Jeſu Worten eine Ironie über die hohen Anſprüche der Jünger bei noch ſo geringen Leiſtungen herausdeuten; [5]) andere noch anders, aber alle ſo unnatürlich, daß man lieber eingeſteht, Jeſus habe hier im Zuſammenhange mit jüdiſchen Vorſtellungen den Apoſteln einen Antheil an dem von ihm äußerlich abzuhaltenden meſſianiſchen Gerichte zuerkannt, was allerdings auf ein nationales Element in ſeinen Begriffen vom Meſſiasreich hindeutet; zumal er der Apoſtelgeſchichte zufolge (1, 7.) auch nach der Auferſtehung noch auf die ſchon erwähnte Frage der Jünger nicht dieß verneint, daß er das Reich Iſrael wiederherſtellen werde, ſondern nur die Frage nach den *χρόνοις* und *καιροῖς* dieſer Wiederherſtellung als ungehörig zurückweiſt.

Unter den Handlungen Jeſu beruft man ſich für die Behauptung eines politiſchen Plans beſonders auf ſeinen letzten Einzug in Jeruſalem (Matth. 21, 1 ff.). Hier deutet nach dem Fragmentiſten Alles auf eine politiſche Abſicht hin. Der Zeitpunkt, den er wählt: nach hinreichend langer Vorbereitung des Volks in den Provinzen das von dieſem zahlreich beſuchte Oſterfeſt; das Thier, das er beſteigt, durch welches er ſich mit Bezug

---

4) Paulus, exeg. Handb. 2, S. 613 f.

5) Liebe, in Winer's exeget. Studien 1, 89 ff.

auf Zacharias als den für Jerusalem bestimmten König ankündigen wollte; die Billigung, die er ausspricht, als das Volk ihn mit königlichem Gruß empfängt; das gewaltsame Verfahren, welches er sich sofort im Tempel erlaubt; die scharfe Rede endlich gegen den hohen Rath (Matth. 23.), an deren Schluß er sich die Anerkennung als messianischer König durch die Drohung, sich dem Volk sonst gar nicht mehr zu zeigen, erzwingen will.

§. 66.

Data für einen rein geistigen Messiasplan Jesu. Ausgleichung.

Nirgends findet sich jedoch in unsern evangelischen Darstellungen eine Spur, daß Jesus politisch Partei zu machen gesucht hätte. Vielmehr hat er sich der Aufregung des Volks, das ihn zum König machen wollte, entzogen (Joh. 6, 15.); hat erklärt, daß das Messiasreich nicht μετὰ παρατηρήσεως komme, sondern im Innern der Menschen zu suchen sei (Luc. 17, 20 f.); Vereinigung des Gehorsams gegen Gott und gegen die, wenn auch heidnische, Obrigkeit ist sein Grundsatz (Matth. 22, 21.); für seinen Festeinzug in die Hauptstadt wählt er das Friedensthier, und weicht auch hier sofort der Menge aus, statt ihre Aufregung zu seinen Gunsten zu benützen; endlich, was er vor seinem Richter behauptet, daß sein Reich οὐκ ἐντεῦθεν, οὐκ ἐκ τοῦ κόσμου τούτου sei (Joh, 16, 36.), darüber haben wir nicht Ursache, weder ihn noch den Evangelisten Lügen zu strafen.

Wie nun unter diesen sich scheinbar entgegenstehenden Indicien die Gegner des kirchlichen Christenthums ausschließlich die ersteren festhielten, welche für einen politischen und näher revolutionären Plan Jesu zu sprechen scheinen: so die orthodoxen Theologen nur die letzteren, welche für sich auf einen rein geistigen Plan Jesu führen würden, [1]) und jede Partei

[1]) So Reinhard, über den Plan, welchen der Stifter der christlichen Religion zum Besten der Menschheit entwarf. S. 57 ff. (4te Aufl.)

hat sich bemüht, die ihr entgegenstehenden Stellen durch hermeneutische Künste zu entkräften. Daß Beides gleich einseitig sei, hat man neuerlich anerkannt, und die Nothwendigkeit einer Ausgleichung eingesehen.

Diese hat man vornehmlich so versucht, daß man eine frühere und eine spätere Gestaltung des Planes Jesu unterschied. [2]) Obgleich, hat man gesagt, sittliche Besserung und religiöse Erhebung seines Volkes von jeher sein Hauptzweck gewesen sei, so habe er doch zu Anfang seines öffentlichen Wirkens die Hoffnung gehegt, vermittelst dieser innern Wiedergeburt auch die äußere Herrlichkeit der Theokratie zu erneuern, wenn er von seiner Nation als Messias anerkannt und dadurch zugleich als die höchste Staatsgewalt constituirt würde; erst als diese Hoffnung fehlgeschlagen, habe er hierin die göttliche Verwerfung jeder politischen Beziehung seines Planes erkannt, und dadurch diesen zur reinen Geistigkeit verklärt. Eine solche Veränderung im Plane Jesu soll namentlich daraus hervorgehen, daß über sein erstes Auftreten ebensoviel Heiterkeit, als über die spätere Zeit seines Wirkens Wehmuth ausgegossen sei; daß an die Stelle des angenehmen Jahrs des Herrn, das er Anfangs verkündete, hernach das Wehe habe treten müssen, und daß er selbst über Jerusalem gesagt habe, er habe es zu retten gedacht, nun aber werde es, auch politisch, untergehen. Da jedoch die Evangelisten diese beiden angeblichen Perioden nicht auseinanderhalten, sondern gerade die zwei für das Politische im Plane Jesu gewichtigsten Data, die Verheißung des Sitzens auf Thronen und den Einzug, in die letzte Zeit des Lebens Jesu stellen: so

---

[2]) Paulus, Leben Jesu 1, b. S. 85. 94. 106 ff.; Venturini, 2, S. 310 f. Hase, Leben Jesu, erste Auflage §§. 68. 84. In der zweiten Auflage, §§. 49. 50. (vgl. die theol. Streitschriften, 1, S. 61 ff.) hat Hase diese Ansicht, wiewohl ungern, in der Art zurückgenommen, daß nun Jesus das Politische der Messiasidee schon vor seinem öffentlichen Auftritt überwunden gehabt haben soll.

könnte zwar, wie oben in Bezug auf das Verhältniß Jesu zur messianischen Idee überhaupt, so auch hier eine Vermengung der Zeiten in ihren Berichten vorausgesetzt werden: doch nur wenn kein andrer Ausweg möglich, d. h. wenn es auf keine Weise denkbar ist, wie Jesus zu gleicher Zeit jene scheinbar politisch klingenden und diese alles Politische ausschließenden Aussprüche gethan haben kann.

Dieß scheint jedoch keineswegs undenkbar, sondern ein καθίζεσθαι ἐπὶ θρόνους für sich und seine Jünger konnte Jesus verheißen, ohne durch eine politische Revolution sich dieser Würde bemächtigen zu wollen, wenn er auf eine von Gott zu bewirkende Revolution wartete, welche den erforderlichen Umschwung der Dinge herbeiführen sollte. Dieß liegt schon darin, daß Jesus jenes richterliche Auftreten seiner Jünger in die παλιγγενεσία versetzt; denn diese ist ebensowenig eine politische Umwälzung als eine sittliche Wiedergeburt, sondern es ist die Auferstehung der Todten, welche Gott durch den Messias bewirken und damit die messianische Zeit eröffnen wird. [3]) Allerdings also erwartete Jesus, den Thron Davids wiederherzustellen und mit seinen Jüngern ein befreites Volk zu beherrschen: aber keineswegs setzte er dabei auf das Schwert menschlicher Anhänger seine Hoffnung (Luc. 22, 38. Matth. 26, 52.), sondern auf die Engellegionen, welche sein himmlischer Vater ihm senden könne (Matth. 26. 53.). Wo immer er von dem Antritt seiner messianischen Herrlichkeit spricht, sind es Engel und himmlische Mächte, mit welchen er sich umgibt (Matth. 16, 27. 24, 30 f. 25, 31. Joh. 1, 52.); vor der Majestät des in den Wolken des Himmels kommenden Menschensohns werden sich die Völker ohne Schwertstreich beugen, und auf den Ruf der Engelposaune sich sammt den auferstehenden Todten ihm und seinen Zwölfen zum Gerichte stellen. Dieß Alles wollte Jesus nicht eigenwillig herbeiführen, sondern überließ

---

[3]) S. Fritzsche, in Matth. S. 606 f.

es dem himmlischen Vater, der allein die rechte Zeit für diese Katastrophe wisse (Marc. 13, 32.), ihm gleichsam das Signal zu geben, und wurde auch dadurch nicht irre gemacht, daß ihn das Ende ereilte, ehe ein solches erfolgt war. Wer diese Ansicht von dem Hintergrunde des messianischen Planes Jesu bloß deßwegen scheut, weil er durch dieselbe Jesum zum Schwärmer zu machen glaubt, [4]) der bedenke, wie genau diese Hoffnungen den langgehegten Messiasbegriffen der Juden entsprachen, [5]) und wie leicht auf dem supranaturalistischen Boden jener Zeit und in dem abgeschlossenen Kreise der jüdischen Nation eine für sich abenteuerliche Vorstellung, wenn sie nur Nationalvorstellung war und sonst wahre und großartige Seiten bot, auch einen besonnenen Mann in sich hineinziehen konnte.

Was sofort nach dem Gerichte die Frommen erwartet, die ζωὴ αἰώνιος in der βασιλεία τῶ πατρὸς, diese vergleicht Jesus zwar in Einstimmung mit jüdischen Vorstellungen [6]) gerne mit einem Gastmahl (Matth. 8, 11. 22, 2 ff. u. s.), in welchem er selbst noch zu trinken (Matth. 26, 29.) und das Pascha zu feiern hofft (Luc. 22, 16.): doch scheint seine anderweitige bestimmte Erklärung, daß in dem αἰὼν μέλλων die organischen Verhältnisse der Geschlechter aufhören und die Menschen ἰσάγγελοι sein werden (Luc. 20, 35 f.), jene Reden mehr oder weniger zur Geltung von Bildern herabzusetzen.

Man sieht also: politisch, oder auch nur weltlich, war die messianische Hoffnung Jesu in sofern nicht, als, was er hoffte, übernatürlich herbeigeführt werden, und auf überweltlichem Boden (der erneuerten Erde) spielen sollte; aber ebensowenig reingeistig im modernen Sinne, sofern auf bedeutende und eigenthümliche Veränderungen im äußeren Zustande dabei

---

4) De Wette, bibl. Dogm. §. 216.
5) Bertholdt, Christol. Judaeor. §§. 30 ff.
6) Bertholdt, §. 39.

gerechnet war: sondern seine Ansicht war die nationale, theokratische, doch durch das Eigenthümliche seiner sittlich-religiösen Weltansicht vergeistigt und veredelt.

§. 67.

Das Verhältniß Jesu zum mosaischen Gesetz.

Weil in der von Jesu gestifteten Kirche die mosaische Religionsverfassung factisch ihren Untergang gefunden hat, so liegt es nahe, zu vermuthen, daß auch in der Absicht des Stifters die Abschaffung des Mosaismus gelegen habe, und je höher durch eine solche Erhebung über den engen Gesichtskreis des jüdischen Ceremonialdienstes Jesus zu stehen kommt, desto mehr haben sich von jeher die Apologeten angelegen sein lassen, den Beweis dafür zu führen. [1]) Auch fehlt es keineswegs an Aussprüchen und Handlungen Jesu, welche unverkennbar dahin zu deuten scheinen. Wo immer er die Bedingungen der Theilnahme an der *βασιλεία τῶν οὐρανῶν* auseinandersetzt, wie in der Bergrede, da hebt er nicht die Beobachtung der mosaischen Ritualvorschriften, sondern den innern Geist der Religiosität und Sittlichkeit hervor; dem Fasten, Beten, Almosengeben, schreibt er bloß in Verbindung mit entsprechender Richtung des Gemüths einen Werth zu (Matth. 6, 1—18.); die beiden Hauptbestandtheile des mosaischen Cultus, den Opferdienst und die Fest- und Sabbatsfeier, empfiehlt er nicht nur nirgends ausdrücklich, sondern stellt sogar den erstern merklich zurück, indem er einen *γραμματεὺς*, der von herzlicher Gottes- und Nächstenliebe erklärt hatte, sie sei *πλεῖον πάντων τῶν ὁλοκαυτωμάτων καὶ θυσιῶν*, lobend für einen solchen erklärte, welcher *οὐ μακρὰν ἀπὸ τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ* sei (Marc. 12, 33. f.) [2]);

---

[1]) Wie Reinhard, Plan Jesu, S. 14 ff.

[2]) Eine Uebertreibung des Ebionitenevangeliums s. bei Epiphanius, haer. 30, 16.

gegen die damals übliche Sabbatsfeier aber hat Jesus mehr als einmal sowohl factisch verstoßen, als ausdrücklich sich erklärt (Matth. 12, 1—13. Marc. 2, 23—28. 3, 1—5. Luc. 6, 1—10. 13, 10. ff. 14, 1. ff. Joh. 5, 5. ff. 7, 22. f. 9, 1. ff.), und sich, als dem *υἱὸς τῦ ἀνθρώπυ*, die Macht über den Sabbat zugeschrieben; wie denn die Juden vom Messias eine Revision des mosaischen Gesetzes erwartet zu haben scheinen. [3]) Einen ähnlichen Sinn kann man in dem Ausspruche finden, welchen das vierte Evangelium (2, 19.) Jesu selbst zuschreibt; das erste (26, 61.) und zweite (14, 58.) ihm durch falsche Zeugen zugeschrieben werden lassen (der Verfasser der A. G. 6, 14. hat etwas Aehnliches als Klagartikel gegen Stephanus:) *δύναμαι καταλῦσαι* (Joh.: *λῦσατε*) *τὸν ναὸν τῦ θεῦ* (Marc.: *τὸν χειροποίητον*), *καὶ διὰ τριῶν ἡμερῶν οἰκοδομῆσαι αὐτόν* (Marc.: *ἄλλον, ἀχειροποίητον, οἰκοδομήσω*); besonders wenn man als authentische Erklärung hievon das gelten läßt, was die A. G. a. a. O. statt der zweiten Hälfte dieses Ausspruchs hat: *καὶ ἀλλάξει* (nämlich Jesus, nach der angeblichen Behauptung des Stephanus) *τὰ ἔθη, ἃ παρέδωκεν ἡμῖν Μωϋσῆς*. Ueberhaupt kann man sagen: wer einmal, wie Jesus, den alleinigen Werth des Innern gegenüber vom Aeußern, der Gesammtheit der Gesinnung im Vergleich mit der von derselben losgerissenen einzelnen Handlung, in der Art erkannt hat, daß er die Gottes- und Nächstenliebe für das Wesentliche des Gesetzes erklärt (Matth. 22, 36. ff.), dem kann nicht verborgen bleiben, daß ebendamit dasjenige im Gesetze, was auf diese beiden Punkte sich nicht bezieht, als Unwesentliches bestimmt ist. Ganz entschieden aber scheint die Aussicht Jesu auf Abschaffung des mosaischen Cultus in den Aussprüchen enthalten zu sein, daß der Mittelpunkt desselben, der Tempel in Jerusalem, zerstört (Matth. 24, 2. parall.), und die Gottesverehrung künftig an keinen Ort mehr gebunden, eine rein geistige sein werde (Joh. 4, 21. ff.).

[3]) Bertholdt, a. a. O. §. 31.

Indeß alles dieß ist doch nur die eine Seite der Stellung, welche Jesus sich zum mosaischen Gesetze gab, indem sich ebenso Data finden, welche zu beweisen scheinen, daß er an einen Umsturz der alten Religionsverfassung seines Volks nicht gedacht habe; eine Seite, welche früher, aus leicht denkbaren Gründen, vorzugsweise von Gegnern des Christenthums in seiner kirchlichen Form ausgeführt, [4]) und erst neuerlich, bei erweitertem theologischen Gesichtskreis, auch von unbefangenen kirchlichen Auslegern anerkannt worden ist. [5]) Im Leben vorerst bleibt Jesus dem väterlichen Gesetze treu: er besucht am Sabbat die Synagoge, reist zur Festzeit nach Jerusalem, und ißt an Ostern mit seinen Jüngern das Paschalamm. Wenn er am Sabbat heilt oder seine Schüler Aehren ausraufen läßt (Matth. 12, 1. ff.), wenn er in seiner Gesellschaft keine Fasten und keine Waschungen vor Tische einführt (Matth. 9, 14. 15, 2.): so war dieß nicht gegen das mosaische Gesetz, welches nur Enthaltung von gemeiner Arbeit, מְלָאכָה, verlangte (2. Mos. 20, 8. ff. 31, 12. ff. 5. Mos. 5, 12. ff.), worunter namentlich Pflügen und Ernten (2. Mos. 34, 21.), Holzsammeln (4. Mos. 15, 32. ff.) und dergl. subsumirt war, Heilen aber und Abpflücken einiger Aehren nur von dem späteren Kleinigkeitsgeiste subsumirt wurde; [6]) ebenso war das Waschen der Hände vor dem Essen nur eine höchst gezwungene rabbinische Folgerung aus 3. Mos. 15, 11; [7]) so wie, was das Fasten betrifft, im Gesetze nur Ein jährliches allgemeines (3. Mos. 16, 29. ff. 23, 27. ff.), von Privatfasten aber nichts geboten war. [8]) — Von Aussprüchen Jesu findet sich in derselben Bergpredigt, in welcher er die geistige Religiosität so

---

[4]) Auch dieß am bündigsten vom Wolfenbüttler Fragmentisten, von dem Zweck u. s. f. S. 66. ff.

[5]) Vorzüglich von Fritzsche, in Matth. S. 214.

[6]) S. Winer, b. Realwörterb. 2, S. 406 ff.

[7]) Paulus, exeg. Handb. 2, S. 273.

[8]) Winer, Realw. 1. Bd. S. 426.

weit über alles Rituale ſetzt, neben der deutlichen Vorausſetzung des Fortbeſtehens der Opfer (Matth. 5, 23. f.), die Erklärung, daß er nicht gekommen ſei, das Geſetz und die Propheten aufzulöſen, ſondern zu erfüllen (Matth. 5, 17.); wo, wenn auch wahrſcheinlich πληρῶσαι hauptſächlich von Verwirklichung der meſſianiſchen Weiſſagungen des A. T. zu verſtehen iſt, doch das οὐκ ἦλθον καταλῦσαι zugleich von Beibehaltung des moſaiſchen Geſetzes verſtanden werden muß, da ſogleich im Folgenden dem kleinſten Buchſtaben des Geſetzes ewige Dauer verheißen, und demjenigen, der auch nur das geringſte Gebot deſſelben als unverbindlich darſtelle, mit Zurückſetzung im Himmelreich gedroht wird. [9]) Demgemäß hielten ſich die Apoſtel ſelbſt nach dem erſten Pfingſtfeſte noch ſtreng an das jüdiſche Geſetz: ſie gingen um die Gebetſtunde in den Tempel (A. G. 3, 1.), hielten ſich zu den Synagogen, hingen an den moſaiſchen Speiſeverboten (10, 14.), und wußten die Klagen der judaiſirenden Partei über das Verfahren des Barnabas und Paulus, welche Heiden tauften, ohne ihnen die Laſt des moſaiſchen Geſetzes aufzulegen, wenigſtens durch keine Berufung auf ausdrückliche Erklärungen Jeſu zurückzuweiſen (A. G. 15.).

Dieſen ſcheinbaren Widerſpruch in dem Benehmen und den Aeußerungen Jeſu hat man von apologetiſchem Intereſſe aus in der Art löſen zu können geglaubt, daß man nicht bloß die eigene Geſetzbeobachtung Jeſu, ſondern auch ſeine Erklärungen zu Gunſten des Geſetzes als nothwendige Accommodation an ſeine Volksgenoſſen faßte, welche ihm ihr Vertrauen ſogleich entzogen haben würden, wenn er ſich als Zerſtörer des heilig geachteten Geſetzes angekündigt hätte. [10]) Hieraus ließe ſich wirklich das, daß Jeſus für ſeine Perſon das Geſetz beobachtete, ſo gut erklären, als das geſetzliche Leben des Apoſtels Paulus unter Juden nach ſeiner eigenen Erklärung

[9]) Fritzſche, S. 214 ff.

[10]) Reinhard, a. a. O. S. 15 ff. Planck, Geſchichte des Chriſtenthums in der Periode ſeiner Einführung, 1, S. 175 ff.

bloße Anbequemung war (1. Kor. 9, 20. vgl. A. G. 16, 3.). Aber die ſtarken Verſicherungen über die Unvergänglichkeit des Geſetzes und die Schuld deſſen, der auch nur das kleinſte Gebot deſſelben aufzulöſen ſich erkühne, laſſen ſich aus bloßer Accommodation unmöglich ableiten; denn für unentbehrlich erklären, was man doch für überflüſſig hält, und ſelbſt nach und nach in Abgang zu bringen wünſcht, würde neben der Unredlichkeit zugleich allzu unklug gehandelt ſein.

Daher haben Andre den Unterſchied des Moraliſchen und Ritualen geltend gemacht, und die Erklärung Jeſu, das Geſetz nicht aufheben zu wollen, nur auf das erſtere bezogen, welches er durch reinere Herausarbeitung aus dem bloß Ceremoniellen zu vervollkommnen (*πληρῶσαι*) geſtrebt habe. [11]). Allein eine ſolche Unterſcheidung liegt in der betreffenden Stelle der Bergrede nicht; vielmehr iſt theils durch *νόμος* und *προφῆται* die ganze A.T.liche Religionsverfaſſung im weiteſten Umfange bezeichnet, [12]) theils ſind unter den unbedeutendſten Geboten und kleinſten Buchſtaben des Geſetzes, welche gleichwohl nicht abrogirt werden ſollen, nicht wohl andre, als eben Ceremonialgebote zu verſtehen. [13])

Glücklicher iſt die Unterſcheidung zwiſchen wirklich moſaiſchen Vorſchriften und den traditionellen Zuſätzen zu denſelben. [14]) Wirklich liefen ja die Sabbatheilungen Jeſu, ſeine Geringſchätzung des pedantiſchen Waſchens vor dem Eſſen und dgl., nicht gegen Moſes, ſondern nur gegen ſpätere rabbiniſche Satzungen, und auch mehrere Reden Jeſu führen auf dieſen Unterſchied. Matth. 15, 3. ff. ſtellt Jeſus die *παράδοσις τῶν πρεσβυτέρων* der *ἐντολὴ τοῦ θεοῦ* gegenüber, und Matth. 23, 23. erklärt er, wo ſich beide miteinander vertragen, möge man *ταῦτα ποιῆσαι, κἀκεῖνα μὴ ἀφιέναι*, weßwegen er auch

---

[11]) De Wette, bibl. Dogm. §. 210.

[12]) Fritzſche, S. 214.

[13]) S. den Fragmentiſten, vom Zwecke u. ſ. w. S. 69.

[14]) Paulus, exeg. Handb. 1, b, S. 600 f. Leben Jeſu, 1, a, S. 296. 312.

V. 3. das Volk ermahnt, alles was ihm die Schriftgelehrten und Phariſäer verſchreiben, zu thun: könne oder wolle man dagegen nur Eines oder das Andere thun, bemerkt er Matth. 15, 3. ff., ſo ſei es gerathener, um dem göttlichen (durch Moſes gegebenen) Gebote folgen zu können, *παραβαίνειν τὴν παράδοσιν*, als umgekehrt *παραβαίνειν τὴν ἐντολὴν τὸ θεοῦ διὰ τὴν παράδοσιν*. Ueberhaupt findet er in der Maſſe traditioneller Gebote ein *φορτίον δυσβάστακτον* (23, 4.), welches er dem hartgedrückten Volke abzunehmen, und ihm dafür ſein *φορτίον ἐλαφρὸν*, ſeinen *ζυγὸς χρηστὸς*, aufzulegen gedenkt (11, 29. f.); weßwegen bei aller Schonung, die er gegen das Beſtehende, ſofern es nur nicht poſitiv verderblich wirkte, auszuüben geneigt war, doch ſeine Meinung dahin ging, daß alle dieſe *ἐντάλματα ἀνθρώπων*, als eine *φυτεία, ἣν οὐκ ἐφύτευσεν ὁ πατὴρ ὁ οὐράνιος*, zu Grunde gehen werden (15, 9. 13.). Inſofern dieſes phariſäiſche Satzungsweſen großentheils auf Aeußerlichkeiten gerichtet war, unter welchen der edle ſittliche Kern des moſaiſchen Geſetzes ſich verlor, wie wenn man durch Geſchenke an den Tempel ſich von der ſchuldigen Unterſtützung bedürftiger Eltern dispenſiren ließ (15, 5.), oder über dem Verzehnten des Tills und Kümmels die Nächſtenliebe vergaß (23, 23.): ſo fällt freilich dieſe Unterſcheidung mit der vorigen gewiſſermaßen zuſammen, indem es in den rabbiniſchen Satzungen eben die bloß ceremonielle Richtung war, was Jeſus perhorreſcirte, im moſaiſchen Geſetze aber der moraliſch-religiöſe Kern, um deſſen willen er es hauptſächlich ſchätzte. Nur daß man dann immer nicht ſagen darf, er habe das moſaiſche Geſetz nur dieſem letzteren Theile nach wollen beſtehen laſſen; da die angeführten Stellen, namentlich aus der Bergrede, klar beweiſen, daß er auch das bloß Rituelle nicht aufzuheben beabſichtigte.

Conſequenterweiſe hätte allerdings Jeſus, wenn er einmal das auf Sittlichkeit und geiſtige Gottesverehrung ſich Beziehende als das allein Weſentliche in der Religion erkannt hatte, alles bloß Rituelle, ſofern es ſich religiöſe Bedeutung anmaßte,

dergleichen ſich ſchon eine große Maſſe im moſaiſchen Geſetze ſelber fand, verwerfen müſſen; allein man weiß, wie langſam ſolche Conſequenzen, wenn ihnen ein geheiligtes Herkommen entgegenſteht, gezogen werden. Daß Gehorſam beſſer denn Opfer ſei, hat angeblich ſchon Samuel erkannt (1. Sam. 15, 22.), und Aſſaph, daß ein Opfer gefühlten Danks Gott beſſer gefalle, als von geſchlachteten Thieren (Pſ. 50.): und doch, wie lange wurden noch Opfer neben und ſtatt des wahren Gehorſams beibehalten? Lebendiger noch als jene Alten war Jeſus von dieſer Ueberzeugung durchdrungen; die wahre ἐντολὴ τοῦ θεοῦ am moſaiſchen Geſetze war ihm eigentlich nur das τίμα τὸν πατέρα, das οὐ φονεύσεις u. ſ. w., vor Allem aber das ἀγαπήσεις Κύριον τὸν θεὸν καὶ τὸν πλησίον: aber der tiefgewurzelte Reſpect vor dem heiligen Geſetzbuche machte, daß er um dieſes weſentlichen Inhalts willen auch den unweſentlichen ehrte; was er um ſo eher konnte, da im Verhältniß zu dem in's Unſinnige übertriebenen Pedantismus der traditionellen Zuſätze das Rituelle im Pentateuch als höchſt einfach erſcheinen mußte. Dieſen letzteren Theil des Geſetzes zwar als göttlich entſprungenen fortan zu achten, ihn aber doch für abrogirt zu erklären mittelſt der Idee einer göttlichen Erziehung des Menſchengeſchlechts, vermöge welcher Gott für eine frühere Periode eine Anordnung nöthig finden konnte, welche ſpäter überflüſſig wird, dieſer Gedanke des νόμος παιδαγωγὸς (Gal. 3, 24.) ſcheint in ſeiner Ausbildung erſt dem Apoſtel Paulus anzugehören; wiewohl in der Aeußerung Jeſu, daß Gott dem alten Hebräervolke πρὸς τὴν σκληροκαρδίαν αὐτῶν Manches zugelaſſen habe, was jetzt, bei fortgeſchrittener Bildung, nicht mehr angehe (Matth. 19, 8. f.), derſelbe Gedanke im Keime liegt.

Eine ähnliche Beſchränkung der Dauer des Geſetzes würde darin liegen, wenn Jeſus wirklich (wovon unten) nach Matth. 24. parall. dem Tempel zu Jeruſalem den bei ſeiner baldigen Wiederkunft bevorſtehenden Untergang, und nach Joh. 4. ſogar eine Löſung der Gottesverehrung von jeder localen

Gebundenheit, vorausverkündigt hat; da hiemit die ganze mosaische Form des Cultus fallen mußte. Daß er Matth. 5, 18. das Gesetz fortdauern läßt, so lange Himmel und Erde stehen, widerspricht dem nicht, sobald man sich aus Matth. 24. erinnert, daß sich der Hebräer den Untergang seines Staats und Heiligthums und das Ende der (alten) Welt im engsten Zusammenhang dachte; so daß es dasselbe war, zu sagen: so lange der Tempel steht, wird das Gesetz dauern, oder so lange die Welt steht. [15]) Zwar scheint Luc. 16, 16., wenn es heißt: *ὁ νόμος καὶ οἱ προφῆται ἕως Ἰωάννου* die Gültigkeit des Gesetzes schon mit dem Auftritt des Täufers aufgehoben; indeß verliert diese Stelle durch die Parallele Matth. 11, 13.: *πάντες οἱ προφῆται καὶ ὁ νόμος ἕως Ἰωάννου προεφήτευσαν*, ebenso ihren ungünstigen Sinn, als freilich durch Luc. 16, 17. wo das Vergehen von Himmel und Erde nicht als bestimmter Termin, vor welchem die Abrogirung des Gesetzes nicht erfolgen werde, aufgestellt, sondern nur als der leichter mögliche Fall mit dem Untergange des Gesetzes verglichen wird, der Ausspruch Matth. 5, 18. seinen günstigen Sinn zu verlieren scheint; wobei sich nur fragt, ob nicht beidemale die Fassung des ersten Evangeliums als die richtigere anzusehen ist? Damit stimmt der Ausspruch vom abzubrechenden und wieder aufzubauenden Tempel überein, indem die hierin versprochene Vergeistigung der Religion, und, nach Stephanus angeblicher Deutung, die Abschaffung des mosaischen Gesetzes, von Jesu ohne Zweifel mit dem Eintritte des messianischen *αἰὼν μέλλων* erwartet wurde. Hienach wären dann die Ansicht Jesu und die des Paulus nur so verschieden, daß, was jener erst auf der bei seiner verherrlichten Ankunft oder Wiederkunft zu erneuernden Erde sich als wegfallend dachte, dieser schon in Folge der ersten Ankunft des Messias, noch auf der alten Erde, abschaffen zu dürfen glaubte. [16])

16) Vgl. Paulus, exeg. Handb. 1, b, S. 598 f.

15) Vgl. Hase, L. J. S. 84. Rabbinische Vorstellungen von Abschaffung des Gesetzes s. bei Schöttgen, 2. S. 611 ff.

§. 68.

Umfang des meſſianiſchen Plans Jeſu. Verhältniß zu den Heiden.

Unerachtet factiſch das von Jeſu geſtiftete Reich ſich frühzeitig über die Gränzen des jüdiſchen Volkes hinaus verbreitet hat: ſo möchte man doch nach einigen Indicien urtheilen, daß eine ſolche Ausdehnung gar nicht in ſeiner Abſicht gelegen habe. [1]) Denn als er die Zwölfe auf die erſte Miſſionsreiſe ausſendet, weiß er ihnen nichts angelegentlicher einzuſchärfen, als: *εἰς ὁδὸν ἐθνῶν μὴ ἀπέλθητε — πορεύεσθε δὲ μᾶλλον πρὸς τὰ πρόβατα τὰ ἀπολωλότα οἴκου Ἰσραήλ* (Matth. 10, 5. f.). Daß dieſen Ausſpruch nur Matthäus hat, die beiden andern Synoptiker aber nicht, dieß iſt ſchwerlich ſo zu erklären, daß der judaiſirende Verfaſſer des erſten Evangeliums dieſe Worte mit Unrecht hinzugeſetzt, ſondern umgekehrt ſo, daß die helleniſirenden Verfaſſer der beiden andern ſie weggelaſſen haben. Denn da unſer Matthäus doch nicht ſo ſehr judaiſirt, daß er Jeſu die Abſicht unterlegte, das meſſianiſche Reich auf Juden zu beſchränken; da er vielmehr 8, 11. f. 21, 33. ff. 22, 1. ff. 28, 19. f. Jeſum deutlich von der Berufung der Heiden ſprechen läßt: ſo hatte er keinen Anlaß, einen ſo particulariſtiſchen Zuſatz zu machen; wohl aber die andern, das Dictum, zur Vermeidung des Anſtoßes bei den nunmehr aufgenommenen Heiden, wegzulaſſen. Da es aber bei Matthäus ſtehen geblieben iſt, ſo ſucht die Auslegung den Anſtoß dadurch zu entfernen, daß ſie die Vorſchrift Jeſu als bloße Klugheitsmaßregel darſtellt, [2]) und es iſt nicht in Abrede zu ſtellen, daß Jeſus, wenn auch ſeine Plane auf Heiden wie auf Juden gingen, doch, um es mit ſeinen Volksgenoſſen nicht für immer zu verderben, für den Anfang jene Einſchränkung ſich und den

---

[1]) So der Wolfenbüttler Fragmentiſt, a. a. O. S. 72 ff.

[2]) So Reinhard, a. a. O.; Planck, Geſchichte des Chriſtenthums in der Per. ſeiner Einführung, 1, S. 179 ff.

Jüngern zur Regel machen mußte. Hieraus ließe sich, wie es scheint, auch Jesu eigenes Verfahren bei einer andern Gelegenheit erklären, wo er der Bitte des kananäischen Weibes um Heilung ihrer kranken Tochter deßwegen nicht entsprechen will, weil er nur zu den verlorenen Schafen des Hauses Israel gesandt sei (Matth. 15, 24.). Indessen handelte es sich hier nicht um Einladung zum messianischen Reiche, sondern nur um eine einzelne, zeitliche Wohlthat, wie dergleichen schon Elias und Elisa auch Nichtisraeliten erwiesen hatten (1. Kön. 17, 9. ff. 2. Kön. 5, 1. ff.), worauf sich Jesus sonst beruft (Luc. 4, 25. ff.). Deßwegen fanden auch die Jünger es natürlich und unanstößig, der Frau ihre Bitte zu gewähren, und jene bloße Klugheitsrücksicht kann es nicht gewesen sein, welche Jesum davon eine Weile zurückhielt. Damit nun nicht eine Abneigung gegen Heiden als dieser Grund sich zeige, hat man vermuthet, um das Incognito nicht zu brechen, das er in jener Gegend suchte, habe Jesus kein messianisches Werk verrichten mögen. [3]) Allein die Absicht, verborgen zu bleiben, und daß derselben das Begehren der Frau auf eine für Jesum unangenehme Weise zuwidergelaufen sei, gibt nur Markus (7, 25.) an; offenbar in der gleichen Absicht, aus welcher er die Behauptung Jesu, nur zu Israeliten gesandt zu sein, wegläßt, um nämlich dem Benehmen Jesu gegen die Frau einen auf universellem Standpunkte weniger anstößigen Beweggrund unterzuschieben. Hätte wirklich dieser bei Jesu stattgefunden: so mußte er den Jüngern diesen Grund angeben, und nicht durch den andern, welchen er vorschiebt, ihren ohnehin schon starken Particularismus bekräftigen. Eher ließe sich daher das Andre hören, Jesus habe den Glauben der Frau durch die anfängliche Weigerung nur prüfen und zur Aeußerung seiner ganzen Stärke veranlassen wollen; [4]) wenn nur im Text eine Spur

---

[3]) Paulus, Leben Jesu, 1, a, S. 380 f. Hase, L. J. §. 102.
[4]) Olshausen, 1, S. 507.

von bloßer Verſtellung, und nicht vielmehr die Kennzeichen einer wirklichen Umſtimmung [5]) lägen. Selbſt der auf Milderung der Sache bedachte Markus kann nicht an eine prüfende Verſtellung dieſer Art gedacht haben: ſonſt hätte er wohl ſtatt der Weglaſſung der hartſcheinenden Worte und ſtatt des unzureichenden Beiſatzes: οὐδένα ἤθελε γνῶναι, durch eine Bemerkung, wie etwa: τοῦτο δὲ ἔλεγε πειράζων αὐτήν (vgl. Joh. 6, 6.), den Anſtoß auf die wirkſamſte Weiſe hinweggeräumt. Es ſcheint alſo hier Jeſus die Abneigung ſeiner Volksgenoſſen gegen Heiden zu theilen; ja dieſe erſcheint dießmal in ihm ſelbſt ſtärker ausgeprägt, als in ſeinen Jüngern, wenn nicht anders deren Fürſprache für die Frau nur ein Zug der Contraſte und Gruppen ſuchenden Sage iſt

Freilich wird dieſe Geſchichte beinahe unbrauchbar gemacht durch eine andere, wo Jeſus ganz auf die entgegengeſetzte Weiſe verfährt. Der Hauptmann von Kapernaum nämlich, gleichfalls ein Heide (wie aus dem οὐδὲ ἐν τῷ Ἰσραὴλ τοσαύτην πίστιν εὗρον erhellt), hat Jeſu kaum eine ähnliche Noth wie jenes Weib geklagt, als er ſich ſchon von ſelbſt erbietet, zur Heilung ſeines Knechts in ſein Haus zu kommen (Matth. 8, 5. ff.). Findet hier Jeſus ſo gar kein Bedenken darin, ſeine Heilkraft zu Gunſten eines Heiden zu verwenden: wie kommt es, muß man fragen, daß er in einem ganz analogen Falle ſich ſo lange weigert, daſſelbe zu thun? und zwar, wenn die Stellung der beiden Geſchichten in den Evangelien irgend etwas bedeuten ſoll, müßte er ſpäter um ſoviel härter und beſchränkter geworden ſein. Indeß dieſe einzelne Wohlthat, welche Jeſus einem Heiden erzeigte, wenn ſie gleich mit der obigen Erzählung, laut welcher er eine eben ſolche verweigert, in einem ungelösten Widerſpruche ſteht: ſo beweist ſie doch gegen jenes, den Jüngern gegebene ausdrückliche Verbot, ſich an Heiden zu wenden, immer noch nicht, daß er Heiden als ſolche auch in ſein meſſianiſches Reich zuzulaſſen gedachte.

---

[5]) Haſe, a. a. O.

Ja selbst die Voraussagen Jesu vom Uebergange des Himmelreichs von den Juden zu Heiden beweisen dieß noch nicht. So versichert Jesus aus Veranlassung des obenerwähnten Zusammentreffens mit dem kapernaitischen Hauptmann, in der *βασιλεία τῶν οὐρανῶν* werden einst *πολλοὶ ἀπὸ ἀνατολῶν καὶ δυσμῶν* kommen und mit den Patriarchen zu Tische sitzen, während die *υἱοὶ τῆς βασιλείας*, d. h. offenbar die Juden, welchen es ursprünglich bestimmt gewesen, hinausgeworfen werden (Matth. 8, 11. f.). Noch bestimmter erklärt er, als Nutzanwendung der Parabel von den Weingärtnern, seinen Volksgenossen: *ὅτι ἀφθήσεται ἀφ' ὑμῶν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ καὶ δοθήσεται ἔθνει ποιοῦντι τοὺς καρποὺς αὐτῆς* (Matth. 21, 43). Dieß Alles läßt sich möglicherweise so fassen, wie auch die Propheten ihre Verheißungen von der Ausdehnung des Messiasreichs auf alle Völker immer nur verstanden hatten: daß nämlich die Heiden einst sich zum Jehovadienste kehren, die mosaische Religion in ihrem ganzen Umfang annehmen, und in Folge dessen erst in das messianische Reich zugelassen werden würden; womit sich sehr gut verträgt, daß, ehe diese Umkehrung von Seiten der Heiden geschehen wäre, Jesus seinen Jüngern die Hinwendung zu denselben verbot.

Allein, in den Reden über seine Parusie betrachtet Jesus die Verkündigung des Evangeliums unter allen Völkern als einen der Umstände, welche seiner Wiederkunft vorangehen müßten (Matth. 24, 14. Marc. 13, 10.), und nach seiner Auferstehung, berichten die Synoptiker, habe er den Jüngern die Anweisung gegeben: *πορευθέντες μαθητεύσατε πάντα τὰ ἔθνη, βαπτίζοντες αὐτοὺς κ. τ. λ.* (Matth. 28, 19. Marc. 16, 15. Luc. 24, 47.), d. h. doch wohl, sie sollen ihnen, auch ohne daß sie zuvor Juden geworden wären, mit der Anerbietung des messianischen Reichs entgegen kommen. Allein nicht nur begeben sich die Jünger nach dem ersten Pfingstfeste keineswegs sofort an die Ausführung dieses Befehls, sondern als ein Fall sich aufdringt, in welchem sie demselben nachkommen sollten, benehmen sie sich ganz, als ob sie von einer solchen

Anweiſung Jeſu gar nichts wüßten (A. G. 10. u. 11.) Der heidniſche Hauptmann Cornelius, durch ſeinen gottſeligen Wandel der Aufnahme in die meſſianiſche Gemeinde würdig, wird von Gott durch einen Engel an den Apoſtel Petrus gewieſen. Weil es aber Gott nicht verborgen war, müſſen wir im Geiſte der Erzählung ergänzen, wie ſchwer der Apoſtel dazu zu bewegen ſein würde, einen Heiden ohne Weiteres in das Meſſiasreich aufzunehmen, fand er es für nöthig, denſelben in einem ſymboliſchen Geſichte zu einem ſolchen Schritte vorzubereiten. Auf dieſe Weiſung geht Petrus zwar zu Cornelius; ihn aber mit ſeiner Familie zu taufen, dazu wird er erſt durch ein weiteres Zeichen bewogen, indem er nämlich das πνεῦμα ἅγιον über ſie kommen ſieht. Wie ihn nachher die Judenchriſten in Jeruſalem über die Aufnahme von Heiden zur Rede ſtellen, beruft ſich Petrus zu ſeiner Rechtfertigung nur auf die gehabte Viſion und das bei der Familie des Hauptmanns bemerkte πνεῦμα ἅγιον. Man mag von dieſer Geſchichte denken, wie man will: in jedem Fall iſt ſie ein Denkmal der vielen Ueberlegungen und Kämpfe, welche es nach Jeſu Abgang die Apoſtel koſtete, ſich von der Aufnahmsfähigkeit der Heiden als ſolcher in das Reich ihres Chriſtus zu überzeugen, und der Gründe, durch welche ſie zur Aufnahme derſelben endlich bewogen worden ſind. War ihnen nun aber hiezu in dem ſogenannten Taufbefehl eine ſo klare Anweiſung Jeſu gegeben: wozu bedurfte es noch einer Viſion, um den Petrus zur Befolgung derſelben zu ermuntern? oder, wenn man die Viſion als ſagenhafte Einkleidung natürlicher Ueberlegungen der Jünger faßt, was brauchte es den Umweg der Reflexion, daß alle Menſchen getauft werden dürfen, weil vor Gott alle Menſchen wie alle Thiere als ſeine Geſchöpfe rein ſeien, wenn man doch auf einen ausdrücklichen Befehl Jeſu ſich berufen konnte? Es ſtellt ſich ſomit die Alternative: hat Jeſus ſelbſt ſchon jenen Befehl gegeben, ſo können die Jünger nicht erſt ſo, wie A. G. 10. 11. erzählt iſt, auf die Zuläſſigkeit der Heiden gekommen ſein; iſt aber dieſe Geſchichte richtig, ſo kann jener angebliche

Befehl Jesu nicht historisch sein. Unser Kanon entscheidet für das Letztere. Dann daß, was später Praxis wurde und bald als Hauptvorzug des Christenthums galt, seine Zugänglichkeit für alle Völker und seine Gleichgültigkeit gegen *περιτομὴ* und *ἀκροβυστία*, schon im Sinne seines Stifters gelegen hätte, das wäre das Höhere und Herrlichere: wogegen, daß erst nach Jesu Tode durch die allmähliche Entwickelung der Verhältnisse das vom Stifter den Heiden, nur sofern sie erst Juden würden, zugedachte Reich diese Schranke durchbrochen hat, der einfach natürliche und eben darum wahrscheinliche Gang der Sache ist.

§. 69.

Verhältniß des messianischen Plans Jesu zu den Samaritanern. Sein Zusammentreffen mit der samarischen Frau.

Auf ähnliche Weise verhält es sich mit der Stellung, welche Jesus sich und seinen Jüngern zu den Bewohnern Samariens gegeben hat. Während er nämlich in der Instructionsrede Matth. 10, 5. seinen Jüngern das Besuchen einer *πόλις Σαμαρειτῶν* eben so sehr wie das Betreten der *ὁδὸς ἐθνῶν* untersagt: lesen wir bei Johannes (K. 4.), daß Jesus selbst auf der Durchreise durch Samarien mit vielem Erfolge als Messias gewirkt, auch zu dem Ende sich zwei Tage in einer samarischen Stadt aufgehalten; und in der Apostelgeschichte (1, 8.), daß er vor seiner Himmelfahrt den Jüngern aufgetragen habe, seine Zeugen nicht bloß *ἐν Ἱερουσαλὴμ καὶ ἐν πάσῃ τῇ Ἰουδαίᾳ*, sondern auch *ἐν τῇ Σαμαρείᾳ* zu sein. Daß Jesus nicht, wie es nach jenem Verbote scheinen könnte, Samarien gänzlich gemieden habe, sieht man aus Luc. 9, 52. (vergl. 17, 11.), wo seine Jünger in einer *κώμη Σαμαρειτῶν* für ihn Quartier bestellen wollen; wie denn auch nach Josephus der gewöhnliche Weg der zu den Festen reisenden

Galiläer durch Samarien ging. [1]) Daß er den Samaritanern nicht abhold war, vielmehr in mancher Hinsicht ihre Vorzüge vor den Juden anerkannte, erhellt aus seiner Parabel vom barmherzigen Samariter (Luc. 10, 30 ff.): auch war ihm ja nach Luc. 17, 16. ein Fall vorgekommen, wo unter zehn Geheilten nur Einer, und zwar ein Samariter, sich dankbar bewies, und selbst von der messianischen Idee waren, sofern wir dieß aus Joh. 4, 25. und neueren Nachrichten [2]) schließen dürfen, die Bewohner Samariens nicht unberührt.

So natürlich es hienach zu sein scheint, daß Jesus diese empfängliche Seite des samarischen Volks durch gelegentliche Verkündigung des Messiasreichs bei demselben auch wirklich in Anspruch genommen habe: so muß doch das eigenthümliche Verhältniß Bedenken erregen, in welchem man in dieser Hinsicht die vier Evangelisten zu einander erblickt. Während nämlich Matthäus weder eine Berührung Jesu mit den Samaritanern, noch einen Ausspruch über sie außer jenem Verbote hat: gibt Markus zwar gleichfalls weder eine Berührung noch eine günstige Aeußerung, aber doch auch ebensowenig eine nachtheilige, wie Matthäus; Lukas hat zwei Berührungen Jesu mit ihnen, von welchen die eine zwar ungünstig, die andre aber, sammt seinen Aeußerungen über die Samariter, um so günstiger ausfällt; Johannes endlich weiß von einem ganz genauen und höchst günstigen Verhältniß Jesu zu dem samarischen Volke zu erzählen. Sollen alle diese so verschiedenen Nachrichten gegründet sein: wie konnte Jesus das einemal verbieten, die Samaritaner in den messianischen Plan hereinzuziehen, das andremal aber dieß selber ohne Anstand thun? und zwar müßte, wenn die Anordnung der Evangelisten etwas gelten soll, die eigene Wirksamkeit Jesu in Samarien früher fallen, als das den Jüngern auf ihre Missionsreise

---

[1]) Antiq. 20, 6, 1. Nicht ganz zusammenstimmende rabbinische Grundsätze hierüber s. bei Lightfoot. S. 991 ff.

[2]) S. Bertholdt, Christol. Judaeorum, §. 7.

mitgegebene Verbot. Denn die in Galiläa vor ſich gegangene Ausſendung der Zwölfe hat in der kurzen Zeit, welche dem vierten Evangelium zufolge Jeſus vor dem erſten Paſcha in jener Landſchaft war (2, 1—13.), keinen Raum; ſie müßte alſo nach dieſem Paſcha, und, weil der Beſuch in Samarien auf die Rückreiſe von demſelben fällt, auch nach jenem Beſuche erſt vor ſich gegangen ſein; wie aber konnte Jeſus, wenn er ſelbſt bereits, und zwar mit dem ſchönſten Erfolg, in Samarien meſſianiſch gewirkt hatte, ſeinen Jüngern ein Aehnliches verbieten? Setzt man dagegen die von Johannes erzählte Scene nach dem von Matthäus aufbehaltenen Verbote: ſo ſollten die Jünger nicht ſo ſehr darüber, daß Jeſus überhaupt mit einem Weibe (Joh. 4, 27.), als daß er gerade mit einer Samariterin ſich ſo angelegentlich unterhielt, ſich gewundert haben. [3])

Da ſomit wenigſtens von den beiden extremen Erzählungen, bei Matthäus und Johannes, keine die andre vorausſetzt: ſo müſſen wir entweder jenen gegen die Samaritaner ausſchließenden Befehl Jeſu, oder dieſes ſein Anſchließen an die Bewohner Samariens, in Zweifel ziehen.

In dieſem Streite der Evangelien haben wir auch hier den Vortheil, die Apoſtelgeſchichte als Schiedsrichterin aufrufen zu können. Noch ehe auf höheren Antrieb Petrus den erſten Heiden in das neue Reich des Meſſias aufgenommen hatte, war aus Veranlaſſung der θλίψις γενομένη ἐπὶ Στεφάνῳ der Diakonus Philippus εἰς πόλιν Σαμαρείας gereist, wo er den Chriſtus verkündigte, und durch Wunder aller Art viele Samaritaner zum Glauben und zur Annahme der Taufe bewog (A.G. 8, 5 ff.). Dieſe Erzählung bildet mit der früher betrachteten von der Aufnahme der erſten Heiden einen völligen Gegenſatz; während es dort die außerordentlichſten Vorbereitungen durch ein Geſicht und einen beſondern Antrieb des πνεῦμα

[3]) Mit Unrecht wollten dieß Einige in die Frage legen; ſ. bei Lücke, 1, S. 533.

bedurfte, um den Petrus den Heiden zu nähern: so fängt hier Philippus, und zwar ohne noch jenen Vorgang zu haben, ohne Weiteres in Samarien zu taufen an. Damit man aber nicht etwa sage, der Diakonus sei vielleicht liberaler als der Apostel gesinnt gewesen, so kommt sofort Petrus selbst mit Johannes nach Samarien, und auch dieß ist ein Zug weiter in dem Gegensatze der beiden Erzählungen, daß, während dort die Aufnahme der ersten Heiden bei der Muttergemeinde in Jerusalem einen höchst ungünstigen Eindruck machte, hier die Kunde, ὅτι δέδεκται ἡ Σαμαρεία τὸν λόγον τοῦ θεοῦ, beifällig aufgenommen, und das vornehmste Apostelpaar abgeschickt wird, um das Werk des Philippus zu bestätigen und zu vollenden. Hier wäre es gar nicht unwahrscheinlich, daß man wirklich einen Vorgang Jesu selbst gehabt hätte; nur daß sich fragt, ob er in bloßen Aeußerungen Jesu zu Gunsten der Samaritaner, oder in einem wirklichen Anfang, den er bei ihnen gemacht, bestanden habe?

Diese Frage ist nur dadurch einer Entscheidung entgegenzuführen, daß die Erzählung des vierten Evangeliums (K. 4.) von dem Zusammentreffen Jesu mit der samarischen Frau und was sich daran schließt, darauf angesehen wird, ob sie ein historisches Gepräge trägt oder nicht? Hier können wir zwar die Anstöße nicht finden, welche der Verfasser der Probabilien schon in der Bezeichnung der Localität und dem Anfang des Gesprächs Jesu mit der Frau nachweisen zu können glaubt: [4]) aber von V. 16. an thun sich auch nach dem Geständniß unparteiischer Ausleger [5]) manche Schwierigkeiten hervor. Die Frau hatte zuletzt Jesum gebeten, ihr auch von dem Wasser zu geben, welches für immer den Durst lösche, und darauf sagt nun Jesus unmittelbar: ὕπαγε, φώνησον τὸν ἄνδρα σου. Wozu dieß? Die Ansicht, Jesus habe durch diese Frage, wohlwissend, daß sie keinen rechtmäßigen Mann habe, die Frau

---

[4]) Bretschneider, a. a. O. S. 47 ff. 97 f.

[5]) Lücke, 1, S. 520 ff.

nur beschämen und zur Buße leiten wollen,[6]) weist Lücke ab, weil ihm solche Verstellung an Jesu nicht gefällt, und vermuthet, wegen des Unverstands der Frau habe Jesus durch Berufung ihres vielleicht empfänglicheren Mannes sich Gelegenheit zu einer gedeihlicheren Unterhaltung verschaffen wollen. Aber wenn doch Jesus, wie sich sogleich zeigt, wußte, daß das Weib im gegenwärtigen Zeitpunkte keinen eigentlichen Ehemann hatte, so konnte er nicht im Ernste die Herbeirufung desselben verlangen, und namentlich, wenn er, auch nach Lücke's Zugeständniß, diese Kunde auf übernatürliche Weise hatte, so konnte ihm, der auch sonst wußte, was im Menschen war, auch dieß nicht verborgen sein, daß die Frau wenig geneigt sein werde, seiner Aufforderung zu entsprechen. Hat er aber vorausgewußt, daß das Verlangte nicht geschehen werde, ja selbst nicht geschehen könne: so war auch die Aufforderung nur eine verstellte, und hatte nicht die Herbeischaffung des Mannes, sondern etwas ganz Anderes zum Zwecke. Daß aber dieß die Buße der Frau gewesen wäre, davon liegt in der Erzählung nichts; denn als endliche Wirkung auf die Frau tritt keineswegs Beschämung und Reue, sondern Glaube an den prophetischen Blick Jesu hervor (V. 19.), und dieß wird auch die Absicht Jesu gewesen sein; denn die Erzählung ist so gehalten, wie wenn ihm sein Vorhaben mit der Frau gelungen, also der Erfolg mit der Absicht zusammengetroffen wäre. Hiebei ist indessen nicht sowohl das anstößig, was Lücke Verstellung nennt, da diese ganz unter die Kategorie des auch sonst vorkommenden unverfänglichen πειράζειν fällt, als vielmehr die Gewaltsamkeit, mit welcher Jesus die Gelegenheit, sich in seiner prophetischen Gabe zu zeigen, selber macht.

Mit derselben Gewaltsamkeit muß hernach die Frau das Gespräch auf einen Punkt hintreiben, an welchem auch vollends die Messianität Jesu offenbar werden kann. Sobald sie nämlich Jesum als einen Propheten erkannt hat, eilt sie sogleich,

---

[6]) So Tholuck z. d. St.

ihn über die zwischen Juden und Samaritern obschwebende Streitfrage rücksichtlich des Ortes der wahren Gottesverehrung zu consultiren (V. 20.). Daß ein so starkes Interesse an dieser religiös-nationalen Frage zu dem sonstigen beschränkten Wesen der Frau nicht passe, dessen sind die meisten jetzigen Erklärer durch die Annahme geständig, sie habe, weil sie sich durch die Aeußerung Jesu über ihre ehlichen Verhältnisse getroffen fühlte, durch jene Wendung nur das Gespräch von dem ihr empfindlichen Punkte ablenken wollen. [7]) War hienach die Frage nach dem rechten Orte des Gottesdienstes dem Weibe nicht ernst, sondern lag derselben nur falsche Scham, welche sich dem Bekenntniß und der Buße entziehen will, zum Grunde: so sollten jene Ausleger sich doch an das erinnern, was sie sonst bis zum Ueberdruß wiederholen, [8]) daß Jesus (bei Johannes) in seinen Antworten durchaus nicht sowohl auf den ausdrücklichen Sinn der Fragen, als auf die dabei zum Grunde liegende Gesinnung Rücksicht nehme. Dieser Methode zufolge durfte er die nicht ernstlich gemeinte Frage der Frau nicht im höchsten Ernst beantworten, sondern mußte mit Umgehung derselben auf den zuvor schon getroffenen empfindlichen Fleck im Bewußtsein der Frau, den sie jetzt zu verdecken suchte, losarbeiten, um sie womöglich zum vollen Gefühl und offenen Bekenntniß ihrer Schuld zu bringen. Aber dem Referenten ist es einmal darum zu thun, Jesum hier nicht bloß als Propheten, sondern bestimmt als Messias anerkannt werden zu lassen, und dieß glaubte er am besten durch die Lenkung des Gesprächs auf die Frage nach dem wahren Orte der Gottesverehrung, deren Lösung man vom Messias erwartete (V. 25.), [9]) herbeiführen zu können.

Die Kenntniß, welche V. 17 f. Jesus von den Verhältnissen des Weibes zeigt, hat man natürlich zu erklären gesucht

---

[7]) So Lücke und Tholuck z. d. St.; Hase, L. J. 67.

[8]) Z. B. Tholuck an vielen Stellen.

[9]) Vgl. Schöttgen, horae, I, S. 970 f. Wetstein, S. 863.

durch die Voraussetzung, daß, während Jesus am Brunnen saß, und die Frau aus dem Städtchen dahergegangen kam, ihm ein Vorübergehender einen Wink gegeben habe, sich mit ihr, als einer solchen, die jetzt nach dem sechsten Manne trachte, nicht einzulassen. [10]) Allein neben dem Unwahrscheinlichen, daß ein Vorübergehender nichts Angelegeneres mit Jesu zu sprechen gehabt haben sollte, als ihn von den Verhältnissen eines unbedeutenden Weibes zu unterrichten, stimmen jetzt Freunde wie Gegner des vierten Evangeliums darin überein, daß jede natürliche Erklärung jener Kunde Jesu der Absicht des Referenten geradezu widerstrebe. [11]) Denn wenn dieser um der Eröffnungen über ihre Verhältnisse willen nicht allein die Frau selbst (V. 19.), sondern auch viele Bewohner der Stadt (V. 39.), an Jesum glaubig werden läßt: so meint er dieß gewiß nicht so, daß diese Leute, wenn auch nicht im Resultate (daß Jesus ein Prophet sei), so doch im Kriterium (daß er es vermöge jener Kenntniß sein müsse), sich getäuscht und übereilt, sondern daß sie ganz Recht gehabt haben. War somit jenes Wissen Jesu nach des Referenten Ansicht ein Ausfluß seiner höheren Natur: so läßt es sich doch nicht mit modernen Supranaturalisten auf das Vermögen Jesu zurückführen, welches Johannes auch 2, 24 f. an ihm rühmt, daß er nämlich ohne fremdes Zeugniß gewußt habe, was im Menschen war. [12]) Denn hier weiß Jesus nicht bloß, was in dem Weibe ist, ihre jetzige zweideutige Gemüthslage zu demjenigen, der nicht eigentlich ihr Mann war, sondern auch die rein äußerliche Notiz hat er, daß sie vorher schon fünf Männer gehabt habe, von welchen man sich doch nicht vorstellen kann, daß jeder eine besondere, Jesu bemerkbare, Spur in ihrem Gemüthe zurückgelassen hätte. Daß nun Jesus vermöge des durchdringenden Scharfblicks, mit welchem er die Herzen derer,

---

[10]) Paulus, Leben Jesu, 1, a, 187; Comment. 4, z. d. St.
[11]) Vergl. Olshausen z. d. St. und Bretschneider, Probab. S. 50.
[12]) Olshausen, Lücke z. d. St.

mit denen er zu thun hatte, durchdrang, auch seine eigenen messianischen Schicksale und die großen Entwicklungsknoten seines Reiches prophetisch vorausgesehen habe, dieß kann man bei einer gewissen Ansicht von seiner Person wahrscheinlich und in jedem Falle nur höchst würdig finden: daß er aber die äußern Verhältnisse anderer unbedeutenden Personen im kleinsten Detail gekannt habe, dieß ist, je höher man seine prophetische Würde faßt, eine desto unwürdigere Vorstellung, und jedenfalls zerstört eine solche empirische, nicht Allwissenheit, sondern Alleswisserei, das menschliche Bewußtsein, das wir in Jesu zu setzen haben. [13]) So wenig aber dem wahren, so genau entspricht ein solches Wissen den jüdischen Begriffen von einem Propheten und insbesondere vom Messias: im A. T. weiß Daniel um einen Traum Nebukadnezars, der diesem selbst entfallen ist (Dan. 2.); in den klementinischen Homilien ist der wahre Prophet ὁ πάντοτε πάντα εἰδώς· τὰ μὲν γεγονότα ὡς ἐγένετο, τὰ δὲ γινόμενα ὡς γίνεται, τὰ δὲ ἐσόμενα ὡς ἔσται [14]); die Rabbinen zählen eine solche Allwissenheit unter den Kennzeichen des Messias auf, schreiben sie auch dem Moses und Salomo zu, und bemerken, daß Bar Cochba an dem Mangel derselben als Pseudomessias erkannt worden sei. [15])

Weiter spricht nun Jesus (V. 23 ff.) gegen das Weib, mit Hase zu reden, den höchsten Grundsatz seiner Religion aus, geistige Verehrung Gottes durch ein frommes Leben, mit Aufhebung jedes Ceremonialdienstes, und bekennt sich offen als den Gründer einer solchen Gottesverehrung, als den Messias. Schon an einem andern Orte hat es sich als unwahrscheinlich gezeigt, daß Jesus, der seinen eigenen Jüngern erst verhältnißmäßig spät sich als den Messias zu erkennen gab, schon

---

13) Vgl. Bretschneider, a. a. O. S. 49 f.

14) Homil. 2, 6. vgl. 3, 12.

15) Schöttgen, horae 2, S. 371 f.

früher einem ſamariſchen Weibe eine beſtimmte Eröffnung hierüber ſollte gemacht haben. Hier aber muß man noch insbeſondere fragen: in welcher Hinſicht war denn dieſes Weib einer ſo hohen Mittheilung würdig, wie ſie nicht einmal den Jüngern mit ſo klaren Worten zu Theil geworden iſt? was konnte Jeſum bewegen, den Blick einer Perſon in die weite Ferne der Religionsgeſchichte ausſchweifen zu machen, der es am beſten gethan hätte, in ihr eigenes Innere geführt, bei der Verdorbenheit ihres Herzens feſtgehalten zu werden? Nur das, wenn er um jeden Preis von der Frau, ohne Rückſicht auf ihre Beſſerung, außer dem Anerkenntniß ſeiner prophetiſchen Gabe auch noch das ſeiner Meſſianität ſich erzwingen wollte, wozu jene Wendung des Geſprächs nothwendig ſchien. So einſeitig aber kann die eigne Abſicht Jeſu nicht geweſen ſein, von welchem wir ſonſt eine angemeſſenere Behandlung der Menſchen kennen, ſondern nur die Abſicht der verherrlichenden Sage oder eines idealiſirenden Biographen.

Indeſſen, fährt die Erzählung V. 27. fort, kamen die Jünger Jeſu mit Lebensmitteln aus der Stadt zurück, und wunderten ſich, daß er gegen den rabbiniſchen Grundſatz [16]) mit einem Weibe ſich unterhalte. Während die Frau, durch die letzte Eröffnung Jeſu aufgeregt, in die Stadt zurückläuft, um ihre Mitbürger zur Beſichtigung des meſſiasartigen Fremden einzuladen, fordern ihn die Jünger auf, von der mitgebrachten Speiſe etwas zu ſich zu nehmen, worauf er erwiedert: ἐγὼ βρῶσιν ἔχω φαγεῖν, ἣν ὑμεῖς οὐκ οἴδατε (V. 32.), was ſeine Jünger dahin mißverſtehen, es habe ihm vielleicht in ihrer Abweſenheit jemand zu eſſen gebracht; eine jener fleiſchlichen Auffaſſungen geiſtig gemeinter Ausſprüche Jeſu, wie ſie im vierten Evangelium ſtehend ſind, und eben dadurch verdächtig werden. Weiter folgt eine Rede über Säen und Ernten (V. 35 ff.), welche, wenn man V. 37 f. vergleicht, nur den Sinn haben kann, daß, was Jeſus geſäet habe, die Jünger

[16]) Bei Lightfoot, S. 1002.

ernten ſollten. [17]) Kann dieß gleich ganz allgemein darauf bezogen werden, daß Jeſus die Keime der βασιλεία τῦ θεῦ, welche unter der Pflege ſeiner Jünger Blüthen und Früchte trugen, zuerſt in die Menſchheit gelegt habe: ſo läßt ſich doch zugleich eine ſpeciellere Beziehung unmöglich abweiſen. Jeſus ſieht voraus, daß ihm die zur Stadt geeilte Frau Gelegenheit verſchaffen werde, in Samarien die Saat des Evangeliums auszuſtreuen, und verheißt den Jüngern, daß ſie die Früchte dieſer ſeiner Bemühungen einſt zu genießen haben werden. Wer denkt hier nicht an die ſchon erwähnte Ausbreitung des Chriſtenthums in Samarien durch Philippus und einige Apoſtel, wie ſie A. G. 8. uns berichtet iſt? [18]) Daß Jeſus dieſen Fortgang ſeiner Sache in Samarien nach ſeiner Kenntniß der Bewohner ſchon damals habe vorherſehen können, läßt ſich zwar auch bei einer natürlichen Anſicht von der Perſon Jeſu nicht gerade in Abrede ſtellen; doch da dieſer Zug zu einem in hiſtoriſcher Beziehung mehr als unwahrſcheinlichen Ganzen gehört; ſo wird er gleichfalls verdächtig, zumal ſich leicht erklären läßt, wie er auch ohne factiſchen Grund entſtehen konnte. Nach der gewöhnlichen Tradition der erſten Gemeinde, wie ſie in den drei erſten Evangelien niedergelegt iſt, hatte Jeſus nur in Galiläa, Peräa und Judäa perſönlich gewirkt, nicht ebenſo in Samarien, welches jedoch nach der A. G. auch frühzeitig das Evangelium annahm. Wie natürlich nun, daß die Tendenz entſtand, die Thätigkeit Jeſu durch die Annahme zu vervollſtändigen, daß er auch in Samarien, und ſomit in allen Theilen Paläſtina's, den himmliſchen Samen ausgeſtreut habe; den Ruhm der Apoſtel und andern Lehrer aber in Hinſicht jener Provinz auf den des bloßen Erntens zu beſchränken, und dieß Jeſum bei Gelegenheit auch ausſprechen zu laſſen.

Nachdem die Prüfung der einzelnen Züge der johanneiſchen Erzählung das Reſultat geliefert hat, daß wir hier

[17]) Lücke, 1, S. 542.

[18]) Lücke, S. 540 Anm. Bretſchneider, S. 52.

ſchwerlich eine wirkliche Geſchichte vor uns haben: muß es erlaubt ſein, auch den Totaleindruck des Ganzen zu Gunſten dieſes Reſultates geltend zu machen. Seit Herakleon und Origenes[19]) haben ſich die älteren Erklärer ſelten enthalten, die Geſchichte mit der Samariterin allegoriſch zu deuten; wovon der Grund wohl mit darin liegt, daß die ganze Scene eine ſagenhafte, poetiſche Farbe hat. Das Local am Brunnen iſt das idylliſche Local der althebräiſchen Sage, auf welchem ſie gerne verhängnißvolle Begegnungen vor ſich gehen läßt; daß der Brunnen die Jakobsquelle und das Grundſtück dasjenige iſt, welches nach der (aus 1 Moſ. 33, 19. 48, 22. Joſ. 24, 32. gebildeten) Sage Jakob dem Joſeph geſchenkt hatte, gibt dem idylliſchen Boden noch die beſtimmtere Weihe des Nationalen und Patriarchaliſchen, dämit er um ſo eher würdig ſei, vom Meſſias betreten zu werden. An dem Brunnen trifft Jeſus mit einem Weibe zuſammen, welches herauskommt, um Waſſer zu ſchöpfen: ganz dieſelbe Scene, wie 1 Moſ. 24, 15., wo dem am Brunnen wartenden Elieſer Rebekka mit dem Kruge begegnet; wie 1 Moſ. 29, 9., wo Jakob die künftige Stammmutter Iſraels, Rahel, oder wie 2 Moſ. 2, 16., wo Moſes ebenſo ſeine künftige Gattin am Brunnen findet. Jeſus begehrt von dem Weibe zu trinken: wie Elieſer von Rebekka; nachdem er ſich ihr als Meſſias zu erkennen gegeben, läuft ſie in die Stadt zurück, und holt ihre Mitbürger, wie Rebekka, nachdem Elieſer ſich als Abrahams Verwalter kund gegeben, und Rahel, nachdem ſie Jakob als Verwandter begrüßt hatte, eilend hineinliefen, und die Ihrigen holten, um den werthen Gaſt zu bewillkommen. Freilich nicht eine tadelloſe, wie die beiden nachmaligen Stammmütter des heiligen Volks oder die künftige Gattin ſeines Geſetzgebers, iſt es, welche hier Jeſu begegnet; kam ja dieſes Weib heraus als Repräſentantin eines unreinen Volks, das die Ehe mit Jehova gebrochen hatte, und

[19]) Comm. in Joan. Tom. 13, am Anfang des zweiten Bandes der Ausg. von Lommatzſch.

jetzt in falſchem Gottesdienſte lebte, daher es von ihr nicht wie von Rebekka heißen konnte: παρθένος ἦν, ἀνὴρ οὐκ ἔγνω αὐτὴν (LXX.), ſondern Jeſus mußte ihr ſagen: πέντε ἄνδρας ἔσχες, καὶ νῦν ὃν ἔχεις, οὐκ ἔστι σου ἀνήρ, und auch der gute Wille des Weibes, verbunden mit ſchwacher Kraft und Einſicht, bezeichnet ganz den damaligen Zuſtand des Volks von Samaria. So iſt das Zuſammentreffen Jeſu mit dem ſamariſchen Weibe nur die poetiſche Darſtellung ſeiner gleich darauf erzählten Wirkſamkeit unter den Samaritanern, wie dieſe ſelbſt nur das ſagenhafte Vorſpiel jener nach Jeſu Tode erfolgten Ausbreitung des Chriſtenthums in Samarien iſt.

Da ſich ſomit die johanneiſche Erzählung als unhiſtoriſch ausgewieſen hat: ſo wiſſen wir von einem Verhältniſſe, welches Jeſus als Meſſias mit den Samaritanern angeknüpft hätte, geſchichtlich nichts, und es bleibt uns nur noch ſeine denſelben günſtige Beobachtung, Luc. 17, 16. neben der ungünſtigen, Luc. 9, 53., und neben dem Verbote Matth. 10, 5. die lobende Parabel Luc. 10, 30 ff., ſammt der Anweiſung, in Samarien das Evangelium zu verkündigen A. G. 1, 8. Da nun dieſe ausdrückliche Anweiſung als eine erſt nach der Auferſtehung Jeſu geſchehene bis zur Unterſuchung dieſes Factums uns problematiſch bleiben muß: ſo fragt ſich, ob auch ohne ſie und unerachtet jenes Verbots das unbedenkliche Verfahren der Apoſtel, A. G. 8., ſich erklären läßt; oder ob, ſei es von Seiten der Apoſtelgeſchichte ein Uebergehen ſtattgehabter Bedenklichkeiten, oder lieber von Seiten des Matthäus eine zu particulariſtiſche Zeichnung Jeſu, oder endlich von Seiten Jeſu eine ſpätere Erweiterung der Anſicht, vorausgeſetzt werden ſoll? was hier nicht weiter zu unterſuchen iſt.

Fünftes Kapitel.

Die Jünger Jesu.

§. 70.

Die Berufung der ersten Begleiter. Differenz zwischen den beiden ersten Evangelien und dem vierten.

Nach der übereinstimmenden Erzählung der zwei ersten Evangelien (Matth. 4, 18—22. Marc. 1, 16—20.) hat Jesus, am galiläischen See wandelnd, zuerst die beiden Brüder, Petrus und Andreas, unmittelbar darauf den Jakobus und Johannes, von den Fischernetzen weg zu seiner Nachfolge berufen. Auch das vierte Evangelium erzählt gleich zu Anfang (1, 35—52.), wie sich die ersten Schüler an Jesum anschloßen, unter welchen auch hier Petrus und Andreas, und wahrscheinlich auch Johannes, sich befinden, indem der ungenannte Begleiter des Andreas gewöhnlich auf jenen gedeutet wird. Jakobus fehlt in dieser Erzählung; statt seiner wird noch die Berufung des Philippus und Nathanael berichtet. Doch auch von den identischen Personen sind alle näheren Umstände ihres Zusammentreffens mit Jesu verschieden erzählt. Während nach den beiden Synoptikern der Schauplatz desselben das Ufer des galiläischen Sees ist, kommen im vierten Evangelium Andreas, Petrus und der Ungenannte in Peräa in der Nähe des Jordan, Philippus und Nathanael auf dem Wege von da nach Galiläa zu Jesu. Während ferner dort je ein Brüderpaar zusammen

berufen wird, treffen hier zuerſt Andreas und der Ungenannte, dann Petrus, hierauf Philippus und Nathanael mit Jeſu zuſammen. Hauptſächlich aber, während bei Matthäus und Markus die Brüderpaare von ihrem Fiſchergeſchäft hinweg unmittelbar von Jeſu berufen werden, gibt Johannes als Situation der Berufenen nur überhaupt ein ἔρχεσθαι und εὑρίσκεσθαι an, und läßt von Jeſu unmittelbar nur den Philippus berufen werden, den Andreas und den Ungenannten weist der Täufer, den Petrus bringt Andreas, den Nathanael Philippus zu ihm hin.

Scheinen ſo die beiden Erzählungen verſchiedene Ereigniſſe zu betreffen, und fragt es ſich, welche das frühere und welche das ſpätere? ſo ſcheint Johannes die Geſchichte noch etwas früher einzureihen, weil er ſie ſchon vor Jeſu Rückkehr von ſeiner Taufe nach Galiläa erfolgen läßt, die Synoptiker erſt nach derſelben, zumal wenn, nach einer gewöhnlichen Berechnung, die Rückreiſe, von welcher die Synoptiker ausgehen, nicht die von der Taufe, ſondern von dem erſten Paſchafeſt ſein ſoll. Auch nach der inneren Beſchaffenheit des Vorgangs ſcheint das vom vierten Evangelium Erzählte nicht das Spätere ſein zu können. Denn waren nach den Synoptikern Andreas und Johannes bereits Jeſu nachgefolgt, ſo konnten ſie nicht wieder, wie im vierten Evangelium, zum Gefolge des Täufers ſich geſellen, noch brauchte dieſer erſt ſie auf Jeſum hinzuweiſen; ebenſo wenn Petrus ſchon unmittelbar von Jeſu zum Menſchenfiſcher berufen war, brauchte ihn nicht erſt ſein Bruder Andreas zu ihm zu führen. Dagegen ſtimmen die Ausleger darin überein, daß ſowohl die ſynoptiſche Erzählung ſich eigne, die johanneiſche vor ſich, als dieſe, jene nach ſich zu haben. Das vierte Evangelium, ſagt man, [1]) erzähle nur das erſte

---

[1]) Kuinöl, Comm. in Matth. S. 100. Lücke, Comm. z. Joh. 1, S. 388. Olshauſen, bibl. Comm. 1, S. 197. Haſe, Leben Jeſu, §. 56. 61.

Bekanntwerden Jesu mit jenen Männern, auf welches hin sie noch nicht sogleich seine beständigen Begleiter geworden seien; erst bei der von den Synoptikern aufbehaltenen Gelegenheit habe sie Jesus zum beständigen Geleite, zur eigentlichen Jüngerschaft berufen.

Allein wenn man in der synoptischen Relation die Aufforderung Jesu: δεῦτε ὀπίσω μου und die Bezeichnung des Erfolgs durch ἠκολούθησαν αὐτῷ von beständiger Begleitung versteht: so fällt es auf, wie man in der johanneischen Erzählung das gleiche ἀκολούθει μοι in andrer Bedeutung nehmen kann, und man muß die Consequenz von Paulus loben, wenn er nicht nur in der letzteren, sondern auch in der ersteren Erzählung eine Aufforderung zu einer bloß vorübergehenden Begleitung auf dem nächsten Gange findet. [2]) Allein diese Deutung der synoptischen Erzählung ist unmöglich. Wie hätte doch Petrus später im Namen seiner Mitjünger Jesum so nachdrücklich erinnern können: ἰδοὺ ἡμεῖς ἀφήκαμεν πάντα καὶ ἠκολουθήσαμέν σοι, und dazu fragen: τί ἄρα ἔσται ἡμῖν; und wie hätte Jesus den ἀκολουθήσαντες αὐτῷ und jedem, der um seinetwillen ἀφῆκεν οἰκίας κ. τ. λ. hundertfältigen Ersatz verheißen können (Matth. 19, 27 ff.), wenn dieses Verlassen und Nachfolgen, und also auch das ganz ebenso bezeichnete in unserer Erzählung, nur ein so vorübergehendes und unterbrochenes gewesen wäre? Wird schon hieraus wahrscheinlich, daß auch das ἀκολούθει μοι bei Johannes die Anknüpfung eines bleibenden Verhältnisses bezeichnen werde: so sind überdieß in dem Zusammenhange der johanneischen Erzählung die deutlichsten Spuren hievon zu finden. Ganz nämlich, wie bei den Synoptikern vor dieser Berufungsscene Jesus allein erscheint, nachher aber bei jeder schicklichen Gelegenheit die Begleitung seiner μαθηταὶ erwähnt wird: so tritt auch im vierten Evangelium der vorher unbegleitete Jesus von jenem Vorfall an in Gesellschaft von Jüngern auf (2, 2. 12, 17.

---

2) Leben Jesu, 1, a, 212.

3, 22. 4, 8. 27. u. ſ.), und die Annahme, daß dieſe in Peräa gewonnenen Jünger nach Jeſu Rückkehr nach Galiläa ſich wieder zerſtreut haben, [3]) iſt den Evangelien nur vom harmoniſtiſchen Beſtreben aufgedrungen. Indeß, auch dieß vorausgeſetzt, konnten ſie ihm doch in der kurzen Zeit, welche jene Entfernung immer nur gedauert haben kann, unmöglich ſo entfremdet werden, daß er ſo, wie in der ſynoptiſchen Berufungsgeſchichte der Fall iſt, die Bekanntſchaft mit ihnen ganz wieder wie von vorne anzufangen ſich veranlaßt finden konnte. Namentlich wenn er den Simon ſchon bei jener angeblich erſten Zuſammenkunft durch den Beinamen *Κηφᾶς* auf das individuellſte ausgezeichnet hatte, konnte er nicht wohl den Antiklimax machen, ihm bei einer ſpäteren Gelegenheit mit der Berufung zum *ἁλιεὺς ἀνθρώπων* entgegenzukommen, was eine ihm mit allen übrigen Jüngern gemeinſame Beſtimmung ausdrückte.

Als einen beſondern Vortheil dieſer Stellung der beiden Erzählungen heben die rationaliſtiſchen Erklärer dieß hervor, daß ſo allein begreiflich werde, worüber man ſonſt im höchſten Grade ſtaunen müßte, wie ſowohl Jeſus nur ſo im Vorbeigehen auf den erſten Blick vier Fiſcher zu Jüngern habe wählen, und darunter gleich die zwei ausgezeichnetſten Apoſtel treffen können, als auch wie die vier geſchäftigen Männer auf den räthſelhaften Ruf eines ihnen nicht näher bekannten Mannes hin ſogleich ihr Gewerbe verlaſſen, und ſich zu ſeiner Begleitung haben hergeben mögen; bei Vergleichung des vierten Evangeliums ſehe man nämlich, daß Jeſus dieſe Männer längſt vorher kennen gelernt, und ſich gleicherweiſe ihnen in ſeiner Vortrefflichkeit gezeigt hatte: woraus ſich nun ſowohl das Glückliche ſeiner Wahl, als auch ihre Bereitwilligkeit ihm zu folgen, erkläre. Allein gerade dieſer ſcheinbare Vortheil iſt es, der über die bezeichnete Stellung der beiden Erzählungen vollends den Stab bricht. Denn entſchiedener kann nichts

[3]) Paulus, Leben Jeſu, 1, a, S. 213. Sieffert, über den Urſprung u. ſ. f. S. 72.

gegen die Absicht der beiden ersten Evangelisten sein, als die Voraussetzung eines schon vorher zwischen Jesu und den berufenen Brüderpaaren bestandenen Verhältnisses. Legt nämlich die Erzählung bei beiden darauf so großes Gewicht, daß sie εὐθέως ihre Netze verlassen, und sich zur Nachfolge Jesu entschlossen haben: so muß dieß im Sinne der Referenten etwas Außerordentliches gewesen sein; was es nicht war, wenn die Männer schon früher im Gefolge Jesu gewesen waren. Und ebenso in Bezug auf Jesum liegt die Pointe der Erzählung darin, daß er mit prophetischem Geiste gleich auf den ersten Blick die rechten herausgefunden, daß er nach Joh. 2, 25. οὐ χρείαν εἶχεν, ἵνα τις μαρτυρήσῃ περὶ τοῦ ἀνθρώπου, weil er αὐτὸς ἐγίνωσκε, τί ἦν ἐν τῷ ἀνθρώπῳ, wodurch er einer Forderung genügte, welche die Juden an den Messias stellten.

Macht so jede der zwei verschiedenen Erzählungen darauf Anspruch, das erste Bekanntwerden Jesu mit seinen vornehmsten Jüngern zu beschreiben: so kann nur Eine richtig, die andere muß irrig sein, [4]) und es ist nun nach innern Gründen zu untersuchen, welche? Hier muß man in Bezug auf die Darstellung der Synoptiker Paulus Recht geben, daß man sich nicht genug wundern könnte, wenn gleich das erste Zusammentreffen Jesu mit jenen Männern sich so gemacht hätte, wie sie erzählen. Ein Durchschauen des Menschen auf den ersten Blick, wie es Jesus hier erprobt hätte, ginge weit über Alles hinaus, was der glücklichsten und geübtesten Menschenkenntniß natürlicherweise möglich ist. Das Innere des Menschen ist nur aus einer Reihe von Reden und Handlungen sicher zu erkennen: eine Gabe, ohne diese Vermittlung in das Gemüth der Andern einzudringen, streift schon an das Visionäre, und damit in ein Gebiet hinein, für welches der von den Rabbinen für diese Gabe des Messias gebrauchte Ausdruck: odorando judicare, [5]) keineswegs zu monströs ist.

---

[4]) S. Fritzsche, in Matth. p. 189.

[5]) Schöttgen, horae, 2, p. 372.

Kaum minder unwahrſcheinlich iſt von Seiten der Jünger die ungeſäumte Nachfolge, ſofern Jeſus damals in Galiläa noch nicht den Ruhm wie ſpäter hatte, und man müßte aus dieſer Bereitwilligkeit faſt auf eine unmittelbar in die Gemüther eindringende, von Vorbereitung und Gründen unabhängige Kraft der Stimme und des Willens Jeſu ſchließen; [6]) was zu dem oben bezeichneten viſionären noch ein magiſcher Zug wäre, um das Unglaubliche der Erzählung zu vollenden.

Sind auf dieſe Weiſe die negativen Gründe gegen den hiſtoriſchen Charakter der Erzählung ſtark genug, ſo muß man ſich für eine mythiſche Auffaſſung derſelben entſcheiden, ſobald ſich noch poſitiv zeigen läßt, wie ſie auch ohne hiſtoriſche Grundlage auf traditionelle Weiſe ſich bilden konnte. Hiezu lag nun aber hinreichender Anlaß nicht allein in der ſchon angeführten jüdiſchen Vorſtellung vom Meſſias als Herzenskündiger, ſondern auch ein ganz ſpecielles Vorbild dieſer Apoſtelberufung war in der Erzählung (1. Kön. 19, 19—21.) von der Art und Weiſe gegeben, wie der Prophet Elia den Eliſa zu ſeiner Nachfolge beſtimmt haben ſollte. Wie hier Jeſus die Brüderpaare von den Netzen und dem Fiſchfang: ſo ruft dort der Prophet ſeinen künftigen Schüler von den Rindern und dem Pfluge weg; beidemale von einer einfachen materiellen Arbeit zum höchſten geiſtigen Berufe, ein Contraſt, welchen, wie aus der römiſchen Geſchichte bekannt, die Sage beſonders gerne entweder aufbewahrt oder macht. Ferner, wie die Fiſcher auf den Ruf Jeſu ihre Netze verlaſſen und ihm nachfolgen: ſo Eliſa, als Elia ſeinen Mantel auf ihn warf, *καὶ ἔλιπε τὰς βόας, καὶ κατέδραμεν ὀπίσω Ἠλιά* (V. 20. LXX.). Nun folgt eine ſcheinbare Differenz, die aber eigentlich das frappanteſte Zuſammentreffen iſt. Der berufene Prophetenſchüler bat, ehe er ſich ganz an Elia anſchlöße, ſich noch von Vater und Mutter verabſchieden zu dürfen, und der Prophet nimmt keinen Anſtand, ihm dieß zu geſtatten, wenn nur Eliſa ſofort

---

[6]) Paulus, a. a. O.

wieder zu ihm zurückkehren würde. Aehnliche Bitten werden auch Jesu (Luc. 9, 59 ff. Matth. 8, 21 f.) von Einigen gestellt, die er zur Nachfolge berufen, oder die sich freiwillig dazu erboten hatten; aber Jesus gewährt diese Gesuche nicht, sondern weist den Einen, welcher zuvor seinen Vater zu begraben wünschte, zu augenblicklichem Antritt seiner Jüngerschaft an, den Andern aber, der sich ausgebeten hatte, sich erst noch von seiner Familie verabschieden zu dürfen, weist er zurück; wogegen von den beiden Fischerpaaren hier gesagt wird, daß sie, ohne um Frist zu bitten, Alles, die Zebedaiden selbst ihren Vater, im Stiche gelassen haben. Könnte es sich klarer, als durch diesen Zug, verrathen, wie die ganze Erzählung bei Matthäus und Markus nur eine überbietende Nachbildung der A. T.lichen ist, um, wie Paulus richtig sieht, [7]) zu zeigen, daß Jesus als Messias noch entschlossenere und mit größerer Aufopferung verbundene Nachfolge gefordert habe, als Elias der Prophet verlangte und verlangen durfte? Die historische Grundlage der Erzählung mag sein, daß mehrere der vorzüglichsten Jünger Jesu, wie namentlich Petrus, als Anwohner des galiläischen Sees, Fischer gewesen waren, weßwegen Jesus sie in ihrer späteren apostolischen Wirksamkeit bisweilen als ἁλιεῖς ἀνθρώπων bezeichnet haben mag. Ihr Verhältniß zu Jesu aber machte sich ohne Zweifel so allmählig, wie sonst menschliche Verhältnisse pflegen: nur daß uns von diesem natürlichen Gang der Sache keine Kunde aufbehalten ist.

Wäre somit durch Wegräumung des synoptischen Berichtes für den johanneischen Raum gemacht: so kann doch, ob er diesen als historischer einnehmen darf, erst aus einer Prüfung seiner innern Beschaffenheit sich ergeben. Hier erregt es gleich kein gutes Präjudiz, daß Johannes der Täufer es ist, welcher Jesu die zwei ersten Schüler zugewiesen haben soll; denn, ist in der früher gegebenen Darstellung des Verhältnisses zwischen Jesu und dem Täufer nur irgend etwas Wahres:

[7]) Exeg. Handb., 1, b, S. 464.

ſo konnten zwar wohl Johannesjünger aus eignem Antrieb ſich an Jeſus, ihren früheren Mitſchüler, anſchließen, aber dem Täufer fiel nichts weniger ein, als Jemanden von ſich weg an Jeſum zu verweiſen, und es ſcheint dieſer Zug ſein Daſein nur dem apologetiſchen Intereſſe des vierten Evangeliums zu verdanken, durch das Zeugniß des Täufers die Sache Jeſu zu ſtützen. Darüber ferner, daß Andreas, nachdem er einen Abend mit Jeſu zuſammengeweſen, ihn ſeinem Bruder ſogleich mit den Worten: *εὑρήκαμεν τὸν Μεσσίαν*, angekündigt haben ſoll (1, 42.), und auf ähnliche Weiſe Philippus gleich nach ſeiner Berufung ſich gegen Nathanael über ihn ausſpricht (V. 46.), weiß ich mich nicht ſtark genug auszudrücken, wie unmöglich es iſt. Aus der, nach dem oben Angeführten, glaubwürdigen Darſtellung der Synoptiker wiſſen wir beſſer, daß es einige Zeit brauchte, bis die Jünger Jeſum als den Meſſias anerkannten, und dieß durch ihren Sprecher Petrus laut werden ließen, deſſen ſpäte Einſicht Jeſus mit Unrecht als Offenbarung geprieſen haben würde, wenn ſie ihm gleich Anfangs durch ſeinen Bruder Andreas entgegengebracht worden wäre. Ebenſo anſtößig iſt die Art, wie ſofort Jeſus den Simon empfangen haben ſoll. Schon das, daß er, nachdem er ihn in das Auge gefaßt, ihm ſagt: *σὺ εἶ Σίμων, ὁ υἱὸς Ἰωνᾶ*, klingt nach Bengel's richtiger Beobachtung [8]) ſo, als ſollte hier Jeſu eine übernatürliche Kenntniß des Namens und der Abkunft eines ihm ſonſt unbekannten Mannes zugeſchrieben werden, in demſelben Sinne, wie er von den Männern der Samariterin, und in unſerer Stelle von dem Aufenthalte des Nathanael unter dem Feigenbaume weiß. Jedenfalls aber, wenn er ihm nun den bedeutſamen Beinamen *Κηφᾶς* oder *Πέτρος* zulegt, ſo iſt dieß, ſofern man dieſes Dictum nicht mit Paulus durch Beziehung auf die Körpergeſtalt des Mannes bis zum Scurrilen herunterziehen will, [9])

[8]) Gnomen, z. d. St.

[9]) Leben Jeſu, 1, a, S. 168.

so gemeint, daß Jesus auf den ersten Anblick mit dem Auge des καρδιογνώστης sein Inneres durchschaut, und nicht bloß seine allgemeine Befähigung zum Apostolat, sondern auch die individuellen Eigenschaften erkannt habe, welche den Mann mit einem Felsen vergleichbar machten. Diesen Beinamen, sammt einer Erklärung seiner Bedeutung, läßt Matthäus dem Simon erst nach längerem Umgang mit Jesu und nachdem er schon manche Proben seines eigenthümlichen Wesens abgelegt, gegeben werden (16, 18.): weit natürlicher offenbar (obgleich gar wohl die christliche Sage von einem Namen, welchen Simon vielleicht von jeher geführt hatte, weil er bedeutsam schien, Jesum als den Urheber dargestellt haben könnte), als der vierte Evangelist, wenn er Jesum gleich auf den ersten Blick die eigenthümliche Bedeutung weghaben läßt, welche Simon für seine Sache dereinst gewinnen sollte; ein odorando judicare, welches über das von den Synoptikern behauptete in dem Grade hinausgeht, in welchem das σὺ κληθήσῃ Κηφᾶς eine genauere Kenntniß des Mannes voraussetzt, als das ποιήσω ὑμᾶς ἁλιεῖς ἀνθρώπων. Auch nach einer längeren Unterredung mit Petrus, wie Lücke eine voraussetzt, [10]) konnte sich Jesus keinen so bestimmten Ausspruch über seinen Charakter erlauben, ohne entweder Herzenskündiger zu sein, oder eines vorschnellen Urtheils beschuldigt werden zu müssen.

Vollends aber die Verhandlung mit Nathanael ist ein Gewebe von Unwahrscheinlichkeiten. Wie Philippus ihm von einem Messias aus Nazaret sagt, macht er die berühmte Frage: ἐκ Ναζαρὲτ δύναταί τι ἀγαθὸν εἶναι; (V. 47.) Daß nun schon, als Jesus auftrat, Nazaret in besonderer Verachtung gestanden, läßt sich, wie auch Lücke bemerkt, [11]) durch kein einziges historisches Datum belegen, und es hat alle Wahrscheinlichkeit, daß erst von den Gegnern des Christenthums dieser Vaterstadt des von ihnen verworfenen

[10]) S. 385.
[11]) S. 389 f.

Meſſias ein Schandfleck angehängt worden iſt. Zu Jeſu Zeit ſtand Nazaret nur in der Eigenſchaft einer galiläiſchen Stadt überhaupt bei den Judäern in Verachtung; aber in dieſem Sinne konnte Nathanael nicht auf daſſelbe herabſehen, da er ſelbſt ein Galiläer war (21, 2.). Leicht könnte alſo hier eine ſpottende Frage, welche zur Zeit der Abfaſſung des vierten Evangeliums die Chriſten oft von ihren Gegnern hören mußten, ſchon einem Zeitgenoſſen Jeſu in den Mund gelegt ſein, um durch die Art, wie dieſem ſein Zweifel benommen wird, auch Andern ein ἔρχε καὶ ἴδε zuzurufen. — Wie nun Nathanael auf Jeſum zukommt, ſoll dieſer über ihn das Urtheil gefällt haben: ἴδε ἀληθῶς Ἰσραηλίτης, ἐν ᾧ δόλος οὐκ ἔστι (V. 48.). Paulus meint, von Nathanael aus Kana, wohin er eben zur Hochzeit von Verwandten ging, könne Jeſus wohl ſchon vorher gewußt haben. [12]) Allein, war Nathanaels Charakter Jeſu auf natürlichem Wege bekannt geworden, ſo mußte er auf deſſen Frage: πόθεν με γινώσκεις; entweder ihn an die Gelegenheit erinnern, bei welcher ſie ſchon früher Bekanntſchaft gemacht, oder ſich auf Andre berufen, die ihm von Nathanael ſchon Gutes geſagt hatten; wenn er ſtatt deſſen von einem Wiſſen um den Aufenthalt Nathanaels unter einem Feigenbaum ſpricht, welches den Schein des Wunderbaren hat: ſo wäre ein ſolches Benehmen, wenn irgend eines, Charlatanerie geweſen. Da aber der Referent Jeſu ſo etwas nicht zuſchreiben will: ſo geht ſeine Intention unverkennbar dahin, Jeſu ein übernatürliches Wiſſen um den Charakter Nathanaels zuzuſchreiben. Ebenſowenig iſt das ὄντα ὑπὸ τὴν συκῆν εἶδόν σε durch den Paulus'ſchen Ausſpruch: wie oft ſieht und beobachtet man einen, der es ſelbſt nicht bemerkt! erklärt. Zwar denken auch Lücke und Tholuck hier an ein natürliches Beobachten, nur daß ſie Jeſum den Nathanael in einer Situation beobachten laſſen, welche, wie etwa Gebet und Studium des Geſetzes, ihm einen Schluß auf den Charakter

[12]) A. a. O.

des Mannes möglich gemacht habe. Allein, wollte Jesus sagen: wie sollte ich von deiner Redlichkeit nicht überzeugt sein, da ich ja dein eifriges Bibelstudium und brünstiges Gebet unter der συκῇ beobachtet habe? so müßte doch wohl ein προσευχόμενον oder ἀναγινώσκοντα dabeistehen; ohne diesen Beisatz kann als Sinn des Ausspruchs nur dieser erscheinen: mein Vermögen, in dein Inneres zu blicken, kannst du daraus erkennen, daß ich dich in einer Lage, in welcher du auf natürliche Weise keinen Beobachter hattest, gesehen habe; wobei es also auf eine bestimmte Situation des Gesehenen nicht ankommt, sondern einzig auf das Sehen Jesu, welches, sofern aller Nachdruck auf demselben liegt, kein natürliches gewesen sein kann. Ein solches Fernsehen bei Jesu anzunehmen ist freilich sehr abenteuerlich, aber desto angemessener dem damaligen Begriffe von einem Propheten und dem Messias. Ein ganz ähnliches Fernsehen und Fernhören wird schon im A. T. dem Elisa zugeschrieben. Als (nach 2. Kön. 6, 8 ff.) der König von Syrien gegen Israel Krieg führte, zeigte Elisa jedesmal dem israelitischen König an, wo die Feinde sich gelagert hatten, und als der König von Syrien Verrath durch Ueberläufer vermuthete, wurde er belehrt, daß der israelitische Prophet Alles wisse, was der König in seinem innersten Gemach rede, wie denn Elisa nach 21, 32. auch weiß, daß Joram Mörder gegen ihn aussendet. Wie konnte man hinter diesem Seherblick des Propheten den Messias zurückbleiben lassen? Insbesondere aber unserem Evangelisten diente dieser Zug, einen Klimax hervorzubringen, und Jesum von dem Durchschauen eines unmittelbar Gegenwärtigen (V. 43.) zum Durchblicken eines nur erst sich Nähernden (V. 48.), und nun vollends zum Wahrnehmen eines Entfernten aufsteigen zu lassen. Daß Jesus hier noch einen Schritt weiter in der Steigerung geht, und sagt, diese Probe seiner messianischen Fernsicht sei noch eine Kleinigkeit gegen das, was Nathanael noch zu sehen bekommen werde, daß über ihm, als dem Messias, aus geöffnetem Himmel göttliche Kräfte gleichsam auf- und niedersteigen werden

(V. 51 f.), beweist keineswegs, wie Paulus meint, daß in jener ersteren Probe nichts Wunderbares gewesen, da es auch im Wunder eine Steigerung gibt.

Sind wir so in dieser johanneischen Erzählung bei jedem Schritte auf Schwierigkeiten, und zum Theil auf größere als in der synoptischen, gestoßen: so erfahren wir über die Art, wie die ersten Jünger zu Jesu kamen, durch die eine so wenig als durch die andere. Die Abweichung der johanneischen von der synoptischen möchte ich nicht mit dem Verfasser der Probabilien [13]) daraus herleiten, daß der vierte Evangelist die Erwähnung des dem Spotte ausgesetzten Fischerhandwerks der vornehmsten Apostel habe umgehen wollen, da er ja im 21. Kap., welches auch Bretschneider dem Verfasser des übrigen Evangeliums zuschreibt, desselben unbedenklich Erwähnung thut; sondern, daß sie gerade vom Fischen weg berufen worden seien, scheint in der Region, wo das vierte Evangelium entstand, nicht verlautet, und so daselbst die Scene sich theils vielleicht nach der an sich nicht unwahrscheinlichen historischen Nachricht, daß einige Jünger Jesu früher in der Schule des Täufers gewesen seien, theils aus dem Interesse für den Täufer und für das übernatürliche Wissen Jesu gebildet zu haben.

§. 71.

Der Fischzug des Petrus.

Anders wird die Berufung des Petrus und seiner Genossen zu Menschenfischern von Lukas (5, 1—11.) erzählt. Abgesehen von den Kleinigkeiten, auf welche z. B. Storr Gewicht legt, um diese Erzählung von der der beiden ersten Evangelisten zu trennen, [1]) liegt ein wesentlicher Unterschied darin, daß

---

[13]) S. 141.

[1]) Ueber den Zweck der ev. Gesch. und der Br. Joh. S. 350.

bei Lukas das Anschließen der Fischer an Jesus nicht auf eine bloße Einladung hin, sondern in Folge eines reichen Fischzugs geschieht, zu welchem Jesus dem Petrus verholfen hatte. Gibt sich so die Relation des Lukas für die Erzählung einer andern Begebenheit, als welche seine Vormänner berichten, so ist nun zunächst ihre Glaubwürdigkeit für sich zu untersuchen, und dann ihr Verhältniß zu der des Matthäus und Markus zu bestimmen.

Jesus, am galiläischen See vom Volke gedrängt, besteigt ein Schiff, um in einiger Entfernung vom Ufer ungehinderter zum Volke sprechen zu können; nach Beendigung der Reden fordert er den Simon, den Eigenthümer des Kahnes, auf, tiefer in den See hineinzufahren, und da die Netze zum Fang auszuwerfen. Simon, obwohl wenig ermuthigt durch den schlechten Erfolg der Fischerarbeit in der vergangnen Nacht, erklärte sich doch bereit, und der Erfolg war ein so außerordentlich reicher Fang, daß Petrus und seine Genossen, Jakobus und Johannes (Andreas wird hier nicht erwähnt), in das äußerste Erstaunen, der Erstere selbst in eine Art von Furcht vor Jesu als einem höheren Wesen gerieth, und auf die Anrede Jesu an Petrus: *μὴ φοβοῦ· ἀπὸ τοῦ νῦν ἀνθρώπους ἔσῃ ζωγρῶν*, alle drei Alles verließen und ihm nachfolgten.

Daß, was hier erzählt wird, auf natürliche Weise möglich gewesen, suchen die rationalistischen Ausleger angelegentlich darzuthun. Nach ihnen war der auffallende Erfolg theils Werk einer richtigen Beobachtung Jesu, theils glücklicher Zufall. Tiefer in den See hineinfahren wollte Jesus nach Paulus [2]) zuerst nur, um das Volk zu entlassen, und erst als er im Hinfahren einen fischreichen Platz zu bemerken glaubte, forderte er den Petrus auf, hier das Netz auszuwerfen. Ein doppelter Widerspruch gegen die evangelische Erzählung. Wenn doch Jesus in unmittelbarer Verbindung sagt: *ἐπανάγαγε εἰς τὸ βάθος, καὶ χαλάσατε τὰ δίκτυα κ. τ. λ.*, so hatte er offenbar

[2]) Exeg. Handb. 1, b, S. 449.

schon bei der Abfahrt die Absicht, einen Fischzug zu veranlassen, und sprach er diese schon am Ufer aus, so konnte seine Hoffnung auf einen glücklichen Fang nicht Resultat der Beobachtung einer fischreichen Stelle auf der Höhe des Sees sein, die sie noch gar nicht erreicht hatten. Man müßte also mit dem Verfasser der natürlichen Geschichte sagen, Jesus habe überhaupt vermuthet, daß unter den gegebenen Umständen (vielleicht bei herannahendem Sturme) der Fang auf der Mitte des Sees jetzt besser als in der Nacht gelingen werde. Allein, vom natürlichen Gesichtspunkt ausgegangen, wie sollte Jesus dieß besser zu beurtheilen gewußt haben, als die Männer, welche ihr halbes Leben als Fischer auf dem See zugebracht hatten? Gewiß, bemerkten die Fischer nichts, was ihnen zu einem guten Fange Hoffnung machen konnte: so kann auch Jesus etwas der Art natürlicherweise nicht bemerkt haben, und das Zusammentreffen des Erfolgs mit seinem Worte muß, den natürlichen Standpunkt festgehalten, rein auf Rechnung des Zufalls geschrieben werden. Doch welche unbesonnene Vermessenheit, so auf Gerathewohl etwas zu versprechen, was nach dem Vorgange der verflossenen Nacht eher fehlschlagen als gelingen konnte! Aber, sagt man, Jesus fordert ja den Petrus auch nur auf, noch einen Versuch zu machen, ohne ihm etwas Bestimmtes zu versprechen. Allein in seiner bestimmten Aufforderung, welche sich auch durch die Bemerkung des Petrus, wie ungünstig die Umstände dem Fange seien, nicht irren läßt, liegt doch zugleich ein Versprechen, und schwerlich hat das *χαλάσατε κ. τ. λ.* in unserer Stelle einen andern Sinn, als bei der ähnlichen Scene Joh. 21. das *βάλετε εἰς τὰ δεξιὰ μέρη τοῦ πλοίου τὸ δίκτυον, καὶ εὑρήσετε* (V. 6.). Wenn ferner Petrus selbst seine Bedenklichkeit in den Worten zurücknimmt: *ἐπὶ δὲ τῷ ῥήματί σου χαλάσω τὸ δίκτυον*, so mag zwar *ῥῆμα* nicht geradezu durch Zusage, sondern durch Befehl zu übersetzen sein, in jedem Falle aber liegt die Hoffnung darin, daß, was Jesus gebietet, nicht erfolglos sein werde. Diese Hoffnung, wenn sie Jesus nicht hatte erregen wollen,

mußte er alsbald wieder niederschlagen, um sich nicht der Beschämung durch einen etwaigen ungünstigen Erfolg auszusetzen, und in keinem Falle durfte er nach gelungenem Fange den Fußfall des Petrus annehmen, wenn er ihn nicht besser, als durch einen auf gut Glück gegebenen Rath verdient hatte.

Es bleibt also der ganzen Absicht der Erzählung zufolge nichts übrig, als hier ein Wunder anzuerkennen; was nun entweder mehr als Wunder der Wirksamkeit oder des Wissens gefaßt werden kann. Zunächst ergäbe sich die erste Auffassungsweise: daß Jesus durch seine Wundermacht die Fische im See dahin zusammengetrieben hätte, wo er den Petrus das Netz auswerfen hieß. Nun daß Jesus auf Menschen, an deren Geist seine Geisteskraft einen Anknüpfungspunkt hatte, unmittelbar durch seinen Willen einzuwirken vermochte, dieß könnte man sich etwa noch denken, ohne von den Gesetzen psychologischer Wirksamkeit allzuweit abzukommen; aber wie er auf vernunftlose Wesen, und zwar nicht auf einzelne und ihm unmittelbar gegenwärtige, sondern auf Schaaren von Fischen in der Tiefe eines Sees auf diese Weise habe wirken können, das läßt sich nicht vorstellig machen, ohne in das Zauberhafte hineinzugerathen. Die Olshausen'sche Vergleichung wenigstens, Jesus habe hier dasselbe gethan, was die göttliche Allmacht alljährlich mit den wandernden Fischen und Zugvögeln thue,[3]) hinkt nicht bloß, sondern weicht ganz auseinander; denn der Unterschied, daß das Letztere eine göttliche Thätigkeit ist, welche mit der ganzen übrigen Naturwirksamkeit Gottes, mit dem Wechsel der Jahreszeiten u. s. f. in engster Verbindung steht, das Erstere aber, auch Jesum als wirklichen Gott vorausgesetzt, eine aus allem Naturzusammenhang herausgerissene vereinzelte That wäre, hebt alle Vergleichbarkeit beider Erscheinungen auf. — Doch, auch die Möglichkeit eines solchen Wunders vorausgesetzt, wie denn auf supranaturalistischem Standpunkte nichts an sich unmöglich ist: läßt sich denn auch

3) Bibl. Comm., 1, S. 283.

nur ein ſcheinbarer Zweck denken, welcher Jeſum bewegen konnte, von ſeiner Wunderkraft einen ſo abenteuerlichen Gebrauch zu machen? War es denn ſo viel werth, daß Petrus durch den Vorfall eine abergläubiſche und gar nicht neuteſtamentliche Furcht vor Jeſus bekam? und ließ ſich nur auf dieſe der wahre Glaube pfropfen? oder glaubte Jeſus nur durch ſolche Zeichen ſich Jünger werben zu können? Wie wenig hätte er da auf die Macht des Geiſtes und der Wahrheit vertraut, wie viel zu gering den Petrus angeſchlagen, der wenigſtens ſpäter (Joh. 6, 68.) nicht durch die Mirakel, die er von Jeſus ſah, ſondern durch die ῥήματα ζωῆς αἰωνίου, die er von ihm hörte, in ſeiner Geſellſchaft feſtgehalten war.

Von dieſen Schwierigkeiten gedrängt, kann man ſich auf die andere Seite flüchten, und als das Gelindere annehmen, Jeſus habe nur vermöge ſeines übermenſchlichen Wiſſens die Kenntniß gehabt, daß an jenem Platze gerade eine Menge von Fiſchen ſich befinde, und dieß dem Petrus mitgetheilt. Meint man dieß ſo, Jeſus habe mit einer Allwiſſenheit, wie man ſie bei Gott ſich vorzuſtellen pflegt, jederzeit um alle Fiſche in allen Seen, Flüſſen und Meeren gewußt: ſo iſt es mit ſeinem menſchlichen Bewußtſein aus; ſoll er aber nur etwa, wenn er über ein Waſſer fuhr, von dem Treiben der Fiſche in demſelben Kenntniß bekommen haben: ſo iſt auch dieß ſchon genug, um in ſeinem Gemüthe den Platz für wichtigere Gedanken zu verſperren; endlich, ſoll er ſo etwas nicht immer und weſentlich gewußt haben, ſondern es nur, ſo oft er wollte, haben wiſſen können: ſo begreift man nicht, wie in Jeſu ein Antrieb entſtehen konnte, dergleichen etwas zu erfahren; wie derjenige, deſſen Beruf auf die Tiefen der menſchlichen Herzen ſich bezog, mit den fiſchreichen Tiefen der Gewäſſer ſich zu befaſſen verſucht ſein mochte.

Doch ehe wir über dieſe Erzählung des Lukas entſcheiden, müſſen wir ſie zuvor noch im Verhältniß zu der Berufungsgeſchichte bei den zwei erſten Synoptikern betrachten; wobei die erſte Frage das chronologiſche Verhältniß beider Begeben-

heiten betrifft. Daß nun der wunderbare Fischzug bei Lukas vorangegangen, die Berufung bei den beiden andern aber erst nachgefolgt sei, diese Voraussetzung ist dadurch abgeschnitten, daß nach der starken Anhänglichkeit, welche durch jenes Wunder in den Jüngern angeregt war, keine neue Berufung nöthig sein konnte; oder, wenn die mit einem Wunder verknüpfte Einladung nicht hingereicht hatte, die Männer bei Jesu festzuhalten, konnte er von dem Antiklimax einer später erlassenen kahlen und wunderlosen Aufforderung sich noch weniger Erfolg versprechen. Bei der umgekehrten Stellung könnte sich ein passender Klimax der beiden Einladungen zu ergeben scheinen: doch wozu überhaupt eine zweite, da die erste schon gewirkt hatte? Denn anzunehmen, daß die Brüder, welche ihm auf die erste hin nachgefolgt waren, ihn bis zur zweiten wieder verlassen gehabt, ist doch nur eine willkürliche Nothhülfe. Namentlich aber, wenn man auch das vierte Evangelium hinzunimmt, was wäre das für ein Verhältniß, wenn Jesus diese Jünger zuerst so wie Johannes erzählt, in seine Gesellschaft gezogen haben soll; hierauf aber, nachdem sie sich aus einer unbekannten Ursache wieder von ihm getrennt, hätte er sie noch einmal, wie wenn nichts vorangegangen wäre, am galiläischen See berufen, und als auch diese Einladung noch keine bleibende Verbindung hervorbrachte, hätte er zum drittenmal mit Hülfe eines Wunders sie zu seiner Nachfolge aufgefordert? Ihrer ganzen Anlage nach ist vielmehr die Erzählung bei Lukas so beschaffen, daß auch sie ein früheres engeres Verhältniß zwischen Jesu und seinen nachmaligen Jüngern ausschließt. Denn wenn sie ganz unbestimmt damit anhebt, Jesus habe zwei Schiffe am Ufer gesehen, deren Inhaber aus denselben gestiegen waren, um ihre Netze zu waschen, und wenn erst hierauf als der Eigenthümer des einen dieser Fahrzeuge Simon namhaft gemacht wird: so klingt doch dieß, wie Schleiermacher bündig gezeigt hat, [4]) völlig fremd, und nur wie auf ein

[4]) Ueber den Lukas, S. 70.

jetzt anzuknüpfendes Verhältniß vorbereitend, nicht ein schon bestandenes voraussetzend; so daß auch die von Lukas vorher erzählte Heilung der Schwiegermutter des Petrus entweder, wie so manche Heilungen Jesu, noch ohne Anknüpfung eines engeren Verhältnisses vorübergegangen, oder von Lukas (Matthäus hat sie später) zu früh gestellt sein muß.

Es geht uns also auch mit dieser Erzählung des Lukas in ihrem Verhältniß zu der des Matthäus und Markus, wie es uns mit der johanneischen Erzählung im Verhältniß zu der letztern ging: daß nämlich keine von beiden weder vor noch nach der andern sich will einreihen lassen, daß sie somit einander ausschließen [5]). Fragt sich hiebei, wer die richtige Erzählung gebe? so hat schon Schleiermacher die des von ihm behandelten Evangelisten als die genauere vorgezogen, [6]) und neuestens hat Sieffert sehr emphatisch versichert, gewiß habe noch Niemand daran gezweifelt, daß die Erzählung des Lukas ein viel treueres Bild des ganzen Vorfalls gebe, indem sie sich durch eine Fülle specieller, anschaulicher und innerlich wahrer Züge höchst vortheilhaft von der Erzählung des ersten (und zweiten) Evangeliums unterscheide, welche ihrerseits durch Auslassung des eigentlich ergreifenden Hauptmoments (des Fischzugs) sich als von einem Nichtaugenzeugen herrührend charakterisire. [7]) Ich habe mich diesem Kritiker schon an einem andern Orte [8]) als denjenigen gestellt, der einen solchen

---

[5]) Dieß und den sagenhaften Charakter beider Erzählungen erkennt auch de Wette an, exeg. Handb. 1, 1, S. 47. 1, 2, S. 38 f.

[6]) An ihn schließt sich auch hier Neander an, L. J. Chr., S. 249 f. Er bemerkt, schon bei Matthäus können uns die Worte Jesu zu Petrus, daß er ihn zu einem Menschenfischer machen wolle, dazu führen, eine den Gebrauch dieser Vergleichung veranlassende Begebenheit vorauszusetzen. Ganz recht; nur daß diese Veranlassung nicht gerade ein Wunder, überhaupt nicht ein einzelner Vorfall, gewesen sein muß; sondern Veranlassung genug war der Umstand, daß Petrus früher das Fischerhandwerk getrieben hatte.

[7]) Ueber den Ursprung des ersten kan. Ev., S. 73.

[8]) Berliner Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik, 1834. Nov.; jetzt in den Charakteristiken und Kritiken, S. 264 f.

Zweifel wagen wolle, und ich kann auch hier nur die Frage wiederholen: was ist — wenn doch die eine der beiden Erzählungen durch mündliche Ueberlieferung entstellt sein soll — dem Wesen der Tradition angemessener: das wirklich geschehene Factum des Fischzugs zum bloßen Dictum von Menschenfischern verflüchtigt, oder diese ursprünglich allein vorhandene bildliche Rede zu jener Geschichte vergröbert zu haben? Die Antwort auf diese Frage kann nicht zweifelhaft sein. Denn seit wann wäre es doch in der Art der Sage, zu vergeistigen, Reales, wie eine Wundergeschichte ist, in Ideales, wie bloße Reden, zu verwandeln? da doch nach der ganzen Natur der Bildungsstufe und der Geistesvermögen, welchen sie vorzugsweise angehört, die Sage darauf ausgehen muß, dem flüchtigen Gedanken einen soliden Leib zu bauen, das leicht mißverstehbare und schnell verhallende Wort als allgemein verständliche und unvergeßliche Begebenheit zu fixiren.

Und wie leicht läßt sich erklären, wie aus der von den zwei ersten Evangelisten aufbewahrten Gnome die Wundererzählung des dritten sich bilden konnte! Hatte Jesus seine Apostel, sofern einige derselben früher das Fischergewerbe getrieben hatten, als Menschenfischer bezeichnet; hatte er das Himmelreich mit einer *σαγήνῃ βληθείσῃ εἰς τὴν θάλασσαν* verglichen, in welcher Fische aller Art gefangen werden (Matth. 13, 47 ff.): so ergaben sich von selbst die Apostel als diejenigen, welche auf Jesu Wort dieses Netz auswarfen, und in demselben den wunderbar reichen Fischzug thaten. [9]) Nimmt man noch dazu, daß die alte Sage ihre Wundermänner gerne mit Fischzügen zu schaffen haben ließ, wie denn Porphyr und Jamblich etwas Aehnliches von Pythagoras erzählen: [10]) so

---

[9]) Auch nach de Wette, a. d. zuletzt a. O., ist der reiche Fischfang „ein symbolisches Wunder, die reiche apostolische Wirksamkeit vorbildend."

[10]) Porphyr. vita Pythagorae, no. 25. ed. Kießling; Jamblich. v. P. no. 36. derſ. Ausg. Diese Geschichte darf hier verglichen werden,

iſt nicht abzuſehen, was der Anſicht noch entgegenſtehen könnte, daß der Fiſchzug des Petrus nur die zur Wundergeſchichte gewordene Gnome von den Menſchenfiſchern ſei; wodurch zugleich alle Schwierigkeiten, welche die natürliche wie die ſupranaturale Auffaſſung der Erzählung drücken, mit Einem Schlage weggeräumt ſind.

Einen ähnlichen wunderbaren Fiſchzug weiß der Anhang des vierten Evangeliums aus den Tagen der Auferſtehung Jeſu zu berichten (K. 21.). Gleichfalls auf dem galiläiſchen See fiſcht Petrus, wie dort, in Begleitung der beiden Zebedaiden und einiger andern Jünger, die ganze Nacht hindurch, ohne etwas zu fangen. [11]) Mit dem erſten Morgen kommt Jeſus an das Ufer und fragt, von ihnen unerkannt, ob ſie kein *προσφάγιον* haben? und als ſie dieß verneinen, heißt er ſie rechts vom Schiffe das Netz auswerfen, worauf ſie wirklich einen überaus reichen Fang thun, und daran Jeſum erkennen. Daß dieß eine von der bei Lukas erzählten Geſchichte verſchiedene ſei, iſt wegen der großen Aehnlichkeit kaum denkbar; ohne allen Zweifel vielmehr iſt dieſelbe Erzählung durch die Tradition in verſchiedene Theile des Lebens Jeſu verlegt worden. [12])

Vergleichen wir nun dieſe drei Fiſchzugsgeſchichten, die beiden von Jeſus erzählten und die von Pythagoras: ſo wird uns ihr mythiſcher Charakter vollends anſchaulich. Was bei Lukas ohne Zweifel ein Wunder der Macht ſein ſoll, iſt in der Jamblichiſchen Erzählung ein Wunder des Wiſſens, indem Pythagoras von den bereits auf natürlichem Wege gefangenen

---

da ſie als die weniger wunderbare ſchwerlich durch Nachbildung der evangeliſchen Erzählung, ſondern unabhängig von derſelben entſtanden iſt, und alſo auf eine gemeinſame Neigung der alten Sage zu dergleichen Geſchichten hinweiſt.

[11]) Luc. 5, 5: *δι' ὅλης τῆς νυκτὸς κοπιάσαντες οὐδεν ἐλάβομεν.* Joh. 21, 5: *καὶ ἐν ἐκείνῃ τῇ νυκτὶ ἐπίασαν οὐδέν.*

[12]) Vgl. de Wette, exeg. Handb., 1, 3, S. 213.

Fischen nur die Zahl auf wunderbare Weise anzugeben weiß; zwischen beiden aber steht die johanneische Darstellung insofern in der Mitte, als auch in ihr, wenn gleich nicht als Vorherbestimmung des Wunderthäters, sondern nur als Angabe des Erzählers, die Zahl der Fische (153) eine Rolle spielt. Ein sagenhafter Zug ist ferner in allen drei Erzählungen die Art, wie die Menge und Schwere der Fische geschildert wird; besonders wenn man auf die Variationen merkt, welche sich in dieser Hinsicht finden. Nach Lukas ist die Menge der Fische so groß, daß die Netze zerreißen, daß Ein Schiff sie nicht faßt, und auch nach der Vertheilung in zwei Fahrzeuge beide zu sinken drohen. Daß in Gegenwart des Wunderthäters die durch seine Wundermacht gefüllten Netze zerrissen sein sollten, will der Tradition im vierten Evangelium nicht recht einleuchten; da sie aber doch durch Hervorhebung der Menge und Schwere der gefangenen Fische das Wunder heben will, so zählt sie dieselben, bestimmt sie als *μεγάλας*, und fügt hinzu, daß die Männer das Netz *οὐκ ἔτι ἑλκῦσαι ἴσχυσαν ἀπὸ τῆς πλήθους τῶν ἰχθύων*: statt nun aber durch ein Zerreißen der Netze aus dem miraculösen Zusammenhange zu fallen, weiß sie geschickt ein zweites Wunder daraus zu machen, daß *τοσούτων ὄντων, οὐκ ἐσχίσθη τὸ δίκτυον*. Ein weiteres Wunder bietet Jamblich dar, welches übrigens bei ihm neben dem Wissen des Pythagoras um die Zahl der Fische das einzige ist, daß nämlich während des Abzählens der Fische, wozu es doch bei ihrer großen Menge geraume Zeit brauchte, keiner derselben gestorben sei. — Wem in diesen Vergleichungen nicht das Schalten und Walten der Sage, und damit auch der sagenhafte Charakter dieser evangelischen Erzählungen, zur Anschauung kommt, sondern die Anhänglichkeit an die geschichtliche, sei es natürliche oder übernatürliche, Fassung derselben bleibt: nun der muß doch ebensowenig einen Begriff von Sage wie von Geschichte, von Natürlichem wie von Uebernatürlichem haben.

§. 72.

Berufung des Matthäus. Gemeinschaft Jesu mit den Zöllnern.

Das erste Evangelium erzählt (9, 9 ff.) von einem ἄνθρωπος, Ματθαῖος λεγόμενος, statt dessen das zweite und dritte (2, 14 ff. 5, 27 ff.) einen Λευὶν (τὸν τοῦ Ἀλφαίου bei Markus) haben, welchem, wie er an seiner Zollstätte saß, Jesus das ἀκολούθει μοι zurief, worauf er (nach Lukas Alles verließ,) ihm nachfolgte, und ein Mahl veranstaltete, an welchem viele Zöllner und Sünder zum Anstoß der Pharisäer Theil nahmen.

Wegen des verschiedenen Namens hat man schon gemeint, es müssen hier zwei verschiedene Begebenheiten zum Grunde liegen; [1]) doch jene Namensverschiedenheit wird weit überwogen von der Aehnlichkeit, welche darin liegt, daß Matthäus, wie die beiden andern, diese Berufungsgeschichte zwischen die gleichen Begebenheiten hineinstellt; daß beiderseits das Subject der Erzählung in die gleiche Situation versetzt, Jesu Anrede mit denselben Worten gegeben, und ihr der gleiche Erfolg zugeschrieben wird. [2]) Ist man daher jetzt ziemlich allgemein einverstanden, daß die drei Synoptiker bloß Eine Begebenheit erzählen: so fragt sich nur, ob man darin nicht zu weit geht, daß man zugleich annimmt, sie haben unter den verschiedenen Namen doch nur Eine Person, und zwar den Apostel Matthäus, verstanden. Dieß sucht man gewöhnlich durch die Voraussetzung denkbar zu machen, daß Levi der eigentliche, Matthäus nur der Beiname des Mannes gewesen sei; [3]) oder daß er nach seinem Uebertritt zu Jesus jenen mit diesem vertauscht habe. [4]) Um zu einer solchen Annahme berechtigt zu sein,

---

[1]) S. bei Kuinöl, in Matth. p. 255.

[2]) Sieffert, a. a. O. S. 55.

[3]) Kuinöl, a. a. O. Paulus, exeg. Handb., 1, b, S. 513. L. J., 1, a, 240.

[4]) Bertholdt, Einleitung, 3, S. 1255 f. Fritzsche, S. 340.

müßten wir eine Spur haben, daß die Evangeliſten, welche den hier berufenen Zöllner Levi nennen, darunter keinen andern verſtehen, als denjenigen, welche ſie im Apoſtelkataloge als Matthäus aufführen. Allein nicht nur erwähnen ſie hier (Marc. 3, 18. Luc. 6, 15. A.G. 1, 13.), wo mehrere Beinamen und Doppelnamen vorkommen, des Namens Levi als früherer oder eigentlicher Benennung des Matthäus nicht, ſondern ſie laſſen bei ihrem Matthäus auch das ὁ τελώνης weg, welches der erſte Evangeliſt in ſeinem Kataloge (10, 3.) beiſetzt, zum deutlichen Beweiſe, daß ſie den Matthäus nicht mit dem vom Zolle weg berufenen Levi identiſch denken. [5])

Erzählen ſo die Evangeliſten die Berufung von zwei verſchiedenen Männern, aber auf ganz gleiche Weiſe: ſo iſt, daß beide Theile Recht haben ſollten, deßwegen unwahrſcheinlich, weil ſchwerlich ſo ganz dieſelbe Begebenheit ſich wiederholte; und muß ſomit der eine Theil Unrecht haben, ſo hat man in dem Berichte des erſten Evangeliums den Uebelſtand finden wollen, daß hier Matthäus erſt um ein Ziemliches nach der Bergrede berufen werde, da doch nach Lukas (6, 13 ff.) vor der Bergrede ſchon ſämmtliche Zwölfe ausgewählt geweſen ſeien. [6]) Allein dieß würde höchſtens nur beweiſen, daß das erſte Evangelium jene Berufungsgeſchichte unrichtig ſtelle, nicht aber, daß es dieſelbe auch falſch erzähle. Da es ſomit irrig iſt, der Erzählung des erſten Evangeliſten eigenthümliche Schwierigkeiten aufbürden zu wollen; ebenſowenig aber in der der beiden andern ſich dergleichen zeigen, wenn man nicht etwa das καταλιπὼν ἅπαντα bei Lukas, vom einem Manne, den er doch nicht unter den beſtändigen Begleitern Jeſu aufführt, unpaſſend finden will: [7]) ſo fragt es ſich nur noch, ob ſie von keinen gemeinſamen gedrückt werden, welche dann beide Berichte als unhiſtoriſch erſcheinen laſſen würden?

---

[5]) Vgl. Sieffert, S. 56; de Wette, exeg. Handb., 1, 1, S. 91.
[6]) Sieffert, S. 60.
[7]) De Wette, a. a. O.

In dieser Hinsicht kann die genaue Analogie dieser Berufungsgeschichte mit der der beiden Brüderpaare bedenklich machen. Wie diese von den Netzen, so wird hier der Jünger von der Zollbank abgerufen; wie dort, so braucht es hier nichts weiter als das einfache: ἀκολούθει μοι, und dieser Ruf des Messias hat über das Gemüth der Berufenen eine so unwiderstehliche Gewalt, daß hier der Zöllner, wie dort die Fischer, καταλιπὼν ἅπαντα, ἀναστὰς ἠκολούθησεν αὐτῷ. Allerdings ist nicht zu läugnen, womit Fritzsche die Anklagen eines Julian und Porphyrius, Matthäus zeige sich hier leichtsinnig, zurückschlägt, daß Matthäus Jesum, der damals schon längere Zeit in jenen Gegenden gewirkt hatte, längst gekannt haben müsse; aber eben je länger auch Jesus ihn schon beobachtet hatte, desto leichter konnte er Gelegenheit finden, den Mann allmählig und ruhig in seine Nachfolge zu ziehen, statt ihn so tumultuarisch mitten aus seinem Beruf herauszureißen. Freilich meint Paulus, es sei hier von keiner Berufung zur Jüngerschaft, von keinem plötzlichen Verlassen des bisherigen Gewerbes die Rede, sondern Jesus habe dem Freunde, der ihm für diesen Tag ein Mahl bereitet hatte, nach geendigtem Lehrgeschäft nur bemerklich machen wollen, daß er jetzt bereit sei, mit ihm nach Hause und zur Tafel zu gehen. [8]) Allein die Mahlzeit erscheint, namentlich bei Lukas, nicht als Grund, sondern als Folge jener Abberufung; zur Mahlzeit ferner wird ein bescheidener Gast dem Wirth, der ihn geladen, nur durch ein ἀκολουθήσω σοι, nicht durch ein ἀκολούθει μοι sich ansagen; endlich wird ja bei dieser Auffassung die ganze Anekdote so bedeutungslos, daß sie besser weggeblieben wäre. [9]) Somit bleibt das Jähe und Gewaltsame dieser Scene, und wir müssen sagen: dieß ist nicht der Gang des wirklichen Lebens, noch das Verfahren eines Mannes, der, wie Jesus, die Gesetze und Formen der Wirklichkeit achtet; sondern das Verfahren

---

[8]) Exeg. Handb. 1, b, S. 510. L. J. 1, a, 240.
[9]) Schleiermacher, über den Lukas, S. 76.

der Sage und Poesie ist es, welche Contraste und ergreifende Scenen liebt, welche den Austritt eines Mannes aus einem früheren Lebenskreise und den Eintritt in einen neuen durch die Wendung zu veranschaulichen sucht, derselbe habe das Werkzeug seines bisherigen Treibens weggeworfen, seine Werkstätte verlassen, um ein neues Leben zu beginnen. Die geschichtliche Grundlage mag also sein, daß Jesus wirklich unter seinen Jüngern Zöllner hatte, und daß namentlich Matthäus vielleicht einer war. Diese Männer hatten dann allerdings die Zollbank verlassen, um Jesu nachzufolgen: doch nur im tropischen Sinne dieser Redensart, und nicht, wie die Sage es malte, im eigentlichen.

Auch das ist nun erstaunlich rasch und prompt, daß der Zöllner alsbald ein großes Mahl für Jesum in Bereitschaft hat. Denn daß dieses Mahl erst an einem der folgenden Tage veranstaltet worden sei, [10]) ist ganz gegen die Erzählungen, namentlich die beiden ersten. Dagegen ist es völlig im Ton der Sage, des Zöllners Freude und Jesu Herablassung gegen ihn dadurch auszudrücken, und zugleich die folgenden Vorwürfe wegen der Sünderfreundschaft dadurch anzuknüpfen, daß sie unmittelbar auf die Berufung ein großes Zöllnermahl bei dem Berufenen folgen ließ.

Besondere Aufmerksamkeit verdient bei dieser Erzählung noch der Umstand, daß, nach der gewöhnlichen Voraussetzung über den Verfasser des ersten Evangeliums, in diesem Matthäus selbst die Geschichte seiner Berufung erzählen würde. Daß nun positive Spuren hievon in der Erzählung sich keine befinden, ist als eingestanden anzunehmen, und es fragt sich daher nur, ob keine negativen vorhanden sind, die jene Annahme unmöglich oder unwahrscheinlich machen? Daß der Evangelist hier nicht in der ersten Person von sich redet, und nicht sofort diejenigen Begebenheiten, welche er selbst miterlebte, in der ersten Person des Plural, wie der Verfasser der

---

[10]) Gratz, Comm. z. Matth., 1, S. 470.

A. G., vorträgt, dieß freilich kann noch nichts beweisen, da auch ein Josephus, nicht minder classische Geschichtschreiber, von sich in der dritten Person schreiben, und das Wir des Pseudomatthäus im Ebionitenevangelium gerade höchst verdächtig klingt. Auch daß er sich sogar durch einen ganz fremd thuenden Ausdruck: ἄνθρωπον, Ματθαῖον λεγόμενον, bezeichnet, woran, wie an dem zuvor erwähnten Umstande, die Manichäer Anstoß nahmen, [11]) hat gleich bei Xenophon eine Analogie, welcher in der Anabasis sich selbst als Ξενοφῶν τις Ἀθηναῖος einführt. [12]) Nur ist dieß bei dem Griechen nicht treue Hingabe an den Gegenstand und naive Reflexionslosigkeit, wofür es Olshausen bei dem Evangelisten in Anspruch nimmt; sondern entweder einer alten Ueberlieferung zufolge [13]) die Absicht, nicht für den Verfasser zu gelten, oder doch künstlerische Absichtlichkeit überhaupt: welches beides man dem Matthäus nicht wird zuschreiben wollen. Ob man deßwegen jenen Ausdruck mit Schulz [14]) als ein Zeichen ansehen dürfe, daß der Verfasser des ersten Evangeliums nicht eben jener Matthäus war, möchte schwer zu entscheiden sein; jedenfalls ist auch im Uebrigen diese Berufungsgeschichte weit weniger klar erzählt, als namentlich im dritten: man weiß dort nicht, wie auf einmal von einem ἀνακεῖσθαι ἐν τῇ οἰκίᾳ die Rede sein kann, da doch der erste Evangelist, wenn er selbst der gastgebende Zöllner war, seine Freude über die Berufung wohl auch in der Erzählung noch dadurch hätte hervortreten lassen, daß er, wie Lukas, ausdrücklich bemerkt hätte, wie er alsbald eine δοχὴν μεγάλην in seinem Hause veranstaltet habe. Sagt man, er habe dieß aus Bescheidenheit nicht so ausdrücklich sagen mögen: so zieht man einen derben Galiläer jener

---

[11]) Augustin. c. Faust. Manich. 17, 1.
[12]) 3, 1, 4.
[13]) Plutarch. de gloria Atheniens., zu Anfang.
[14]) Ueber das Abendmahl, S. 308.

Zeit in die Ziererei des schwächlichsten modernen Bewußtseins herunter.

An das Mahl bei'm Zöllner, an welchem viele Berufsgenossen desselben Theil nahmen, knüpfen die Evangelisten Vorwürfe, welche die *Φαρισαῖοι* und *γραμματεῖς* gegen Jesu Jünger geäußert haben, daß ihr Lehrer *μετὰ τελωνῶν καὶ ἁμαρτωλῶν* esse; worauf Jesus, der den Tadel hatte hören können, die bekannten Gnomen von der Bestimmung des Arztes für Kranke und des Menschensohns für Sünder zurückgab (Matth. 9, 11 ff. parall.). Daß Vorwürfe über zu große Gemeinschaft mit dem verachteten Stande der Zöllner Jesu nicht selten von seinen pharisäischen Gegnern gemacht wurden (vgl. Matth. 11, 19.), liegt ganz in dem Wesen seiner Stellung, und ist also, wenn irgend etwas, historisch; so wie die Jesu hier in den Mund gelegte Beantwortung jener Vorwürfe durch ihren schlagenden, gnomischen Charakter sich ganz zu wörtlicher Aufbewahrung in der Ueberlieferung eignete. Daß jener Anstoß namentlich auch dadurch erregt worden sei, daß Jesus mit Zöllnern speiste, und unter ihr Dach ging, hat gleichfalls keine Unwahrscheinlichkeit gegen sich. Aber daß nun die Vorwürfe der Gegner sich unmittelbar an das Zöllnermahl angeschlossen haben sollen, wie es nach unserer Erzählung den Schein gewinnt, wenn es namentlich bei Markus (V. 16.) heißt: *καὶ οἱ γραμματεῖς καὶ οἱ Φαρισαῖοι ἰδόντες αὐτὸν ἐσθίοντα — ἔλεγον τοῖς μαθηταῖς*, dieß will sich schon nicht ebensogut denken lassen. [15]) Denn da die Mahlzeit, an welcher auch die Jünger Theil nahmen, *ἐν τῇ οἰκίᾳ* war: wie konnten die Pharisäer diesen noch während des Essens solche Vorwürfe machen, ohne durch *εἰσελθεῖν παρὰ ἁμαρτωλῷ* sich ebenso zu verunreinigen, wie sie es Jesu (Luc. 19, 7.) vorwarfen? und draußen gewartet, bis das Mahl zu Ende wäre, werden die Pharisäer doch auch nicht haben. Daß aber die evangelische Erzählung nur einen causalen, keinen

[15]) Vgl. de Wette, exeg. Handb., 1, 2, S. 134.

Zeitzusammenhang zwischen dem Zöllnermahl und dem pharisäischen Tadel setze, läßt sich schwerlich auch nur von der Darstellung bei Lukas mit Schleiermacher [16]) behaupten. Leicht könnte diese unmittelbare Verknüpfung auf sagenhaftem Wege entstanden sein; denn in der That wüßte man kaum, wie das abstracte Datum, daß an dem freundlichen Verkehr Jesu mit den Zöllnern die Pharisäer Anstoß genommen, und dieß bei verschiedenen Gelegenheiten ausgesprochen haben, sich in der Alles in's Concrete umbildenden Sage anders hätte darstellen können, als so: Jesus speiste einmal in eines Zöllners Hause mit vielen Zöllnern; das sahen die Pharisäer, traten zu den Jüngern, und machten ihnen Vorwürfe, welche auch Jesus hörte und alsbald lakonisch genug beantwortete.

Nach den Pharisäern läßt Matthäus die Johannisjünger zu Jesu treten mit der Frage, warum seine Schüler nicht ebenso, wie sie, fasten (V. 14 f.); bei Lukas (V. 33 ff.) sind es noch die Pharisäer, welche ihre und der Johannisjünger Fasten, im Gegensatze gegen das ἐσθίειν und πίνειν seiner Jünger, Jesu entgegenhalten; Markus vermittelt auf unklare Weise (V. 18 ff.). Hier soll nun nach Schleiermacher jeder Unbefangene in der Darstellung des Matthäus im Vergleich mit der des Lukas die verwirrende Umgestaltung einer zweiten Hand erkennen, welche sich nicht zu erklären wußte, wie die Pharisäer dazu gekommen, sich auf die Schüler des Täufers zu berufen. Vielmehr aber wäre, meint Schleiermacher, von den Johannisjüngern die Frage fast einfältig gewesen: wogegen sich leicht begreifen lasse, wie die Pharisäer dazu kommen konnten, auf eine äußere Aehnlichkeit mit den Johannisjüngern Jesu gegenüber, der selbst die Johannistaufe angenommen hatte, sich zu stützen. Allerdings nun ist es auffallend, daß nach den Pharisäern, welche sich an Jesu Essen mit Zöllnern stießen, wie gerufen Johannisjünger aufgetreten sein

---

[16]) A. a. O. S. 77.

ſollen, welche überhaupt an ſeinem und der Seinigen unverkümmertem Eſſen und Trinken Anſtoß nahmen, und wahrſcheinlich iſt Beides, in der evangeliſchen Ueberlieferung der Sachverwandtſchaft wegen zuſammengeſtellt, von dem erſten Evangeliſten irrig auch durch die Einheit von Zeit und Ort verbunden worden. Allein die Art, wie nun der dritte Evangeliſt Beides zuſammenfügt, ſieht ſelbſt einer noch künſtlicheren Verbindung gleich, und einer hiſtoriſchen ſchon deßwegen nicht, weil die Gegenrede Jeſu nur gegen Johannisjünger oder ſolche, welche ihn über jene Differenz gutmüthig fragten, gerichtet ſein kann: gegen Phariſäer würde ſie wohl anders und ſchärfer lauten. [17])

Ganz daſſelbe Verhältniß wie die von Matthäus oder Levi behandelt auch eine andere Erzählung, welche dem Lukas eigenthümlich iſt (19, 1—10.). Wie Jeſus auf ſeiner letzten Feſtreiſe durch Jericho kommt, war ein ἀρχιτελώνης Zachäus, um ihn in dem Volksgedränge bei ſeiner kleinen Statur doch ſehen zu können, auf einen Baum geſtiegen, wo ihn Jeſus bemerkte, und ihn ſogleich würdig fand, das Nachtquartier bei ihm zu nehmen. Auch hier erregt das Anſchließen an einen Zöllner die Unzufriedenheit der ſtrengerdenkenden Zuſchauer; worauf, nachdem noch Zachäus bußfertige und wohlthätige Gelübde für die Zukunft gethan, Jeſus durch eine ähnliche Gnome wie oben antwortet. Bei dieſer Geſchichte ſcheint zwar die ausgezeichnete Anſchaulichkeit der Scene für ihren hiſtoriſchen Charakter zu ſprechen: doch enthält auch ſie etwas, das bedenklich machen muß. Nämlich die Erzählung lautet gar nicht ſo, als ob Jeſus von dem Manne ſchon vorher gewußt, und jetzt ihm Jemand denſelben mit Nennung des Namens gezeigt hätte: [18]) ſondern Olshauſen hat Recht, wenn er die Kenntniß, die hier Jeſus plötzlich von Zachäus zeigt, auf ſein Vermögen zurückführt, ohne Zeugniß Andrer zu wiſſen,

---

[17]) De Wette, exeg. Handb., 1, 1, S. 93.

[18]) Paulus, exeg. Handb., 3, a, S. 48. Kuinöl, in Luc. S. 632.

was im Menschen war. Aber eben hiedurch fällt wenigstens dieser Zug dem Sagenhaften anheim, und die Erzählung könnte als eine Variation über das auch in der Berufungsgeschichte des Matthäus mitbehandelte Thema, das freundliche Verhältniß Jesu zu den Zöllnern, erscheinen.

§. 73.

Die zwölf Apostel.

Die Männer, deren Berufung bisher betrachtet worden ist: die Jonaiden, die Zebedaiden, sammt Philippus und Matthäus, den einzigen Nathanael ausgeschlossen, bilden die Hälfte desjenigen engeren Kreises von Schülern Jesu, welcher unter dem Namen οἱ δώδεκα, οἱ δώδεκα μαθηταὶ oder ἀπόστολοι, durch das ganze N. T. hindurchgeht. Die zum Grunde liegende Vorstellung von diesen Zwölfen ist, daß Jesus selbst sie ausgewählt habe (Marc. 3, 13 f. Luc. 6, 13. Joh. 6, 70. 15, 16). Matthäus zwar erzählt uns die Geschichte der Auswahl sämmtlicher Zwölfe nicht, sondern setzt sie stillschweigend voraus, indem er (10, 1.) dieselben schon als feststehendes Collegium einführt. Lukas hingegen erzählt (6, 12 ff.), wie nach einer auf dem Berge im Gebete durchwachten Nacht Jesus aus dem weiteren Kreise seiner Anhänger Zwölfe ausgewählt habe, und hierauf mit ihnen von der Höhe herabgestiegen sei, um die sogenannte Bergrede zu halten. Auch Markus (a. a. O.) berichtet in demselben Zusammenhange, daß Jesus auf einem Berge aus der größeren Anzahl seiner Schüler nach beliebiger Auswahl zwölf Männer berufen habe.

Daß nun Jesus nach der Darstellung des Lukas gerade vor der Bergrede und mit Beziehung auf dieselbe die Zwölfe ausgewählt habe, davon läßt sich kein Grund entdecken, indem diese Rede weder besonders auf sie berechnet ist, [1]) noch sie

---

[1]) Schleiermacher, über den Lukas, S. 85.

bei Abhaltung derselben eine Verrichtung haben konnten; die Darstellung bei Markus aber sieht so ganz darnach aus, nach dem ganz unbestimmten Datum, daß Jesus die Zwölfe ausgewählt habe, aus eigener Phantasie gemacht zu sein, daß aus ihr über die eigentliche Veranlassung und Art dieser Auswahl keine Belehrung zu entnehmen ist, [2]) und Matthäus noch am besten zu thun scheint, wenn er die eigentliche Berufungsscene, ohne sie zu schildern, bloß voraussetzt; wie auch Johannes, ohne vorher einer Auswahl gedacht zu haben, auf einmal (6, 67.) von den δώδεκα zu sprechen anfängt.

Wird so, daß Jesus selbst die Zwölfzahl der Apostel festgestellt habe, in den Evangelien eigentlich immer nur vorausgesetzt: so fragt sich, ob die Voraussetzung richtig ist? Zwar, daß zu Jesu Lebzeiten schon jene Zahl sich festgestellt hatte, scheint nicht bezweifelt werden zu können, da nicht nur nach der Darstellung der Apostelgeschichte die Zwölfe gleich nach Jesu Himmelfahrt als ein so geschlossener Körper auftreten, daß sie die durch den Abgang des Judas entstandene Lücke alsbald durch eine neue Wahl ausfüllen zu müssen glauben (1, 15 ff.); sondern auch Paulus (1. Kor. 15, 5.) von einer τοῖς δώδεκα zu Theil gewordenen Erscheinung des Auferstandenen spricht. Das aber hat namentlich Schleiermacher gefragt, ob Jesus selbst die Zwölfe ausgewählt, und nicht vielmehr das besondere Verhältniß von Zwölfen aus dem Kreise seiner Anhänger zu ihm sich allmählig von selbst gemacht habe? [3]) Daß nun die Wahl der Zwölfe in einem besondern feierlichen Acte vor sich gegangen wäre, dafür haben wir nach dem Bisherigen nicht nur keine Bürgschaft, sondern die Evangelien selbst lassen ja Sechse von ihnen einzeln und paarweise bei verschiedenen Anlässen berufen werden; eine andre Frage aber ist, ob nicht doch die Zwölfzahl eine von Jesu selbst bestimmte gewesen

---

2) Vgl. dens. ebend.

3) A. a. O. S. 88.

sei, er also mit Vergrößerung seines nächsten Gefolges bei dieser absichtlich inne gehalten habe? Zufällig kann dieselbe um so weniger sein, je bedeutsamer sie ist, und je leichter sich nachweisen läßt, was Jesum bewogen haben mag, sie zu wählen. Er selbst, wenn er Matth. 19, 28. den Jüngern verheißt: *καθίσεσθε ἐπὶ δώδεκα θρόνους, κρίνοντες τὰς δώδεκα φυλὰς τοῦ Ἰσραήλ*, gibt der Zahl derselben eine Beziehung auf die Zahl der Stämme seines Volks, und das höchste christliche Alterthum war der Ansicht, daß er sie in dieser Beziehung gewählt habe. [4]) War er und seine Jünger zunächst gesandt *εἰς τὰ πρόβατα τὰ ἀπολωλότα οἴκου Ἰσραήλ* (Matth. 10, 6. 15, 24.): so konnte es angemessen scheinen, die Zahl der auszusendenden Hirten nach der Zahl der hirtenlosen (Matth. 9, 36.) Stämme festzusetzen.

Die Bestimmung dieser Zwölfe wird Joh. 15, 16. nur ganz allgemein, Marc. 3, 14 f. dagegen genauer und ohne Zweifel richtig angegeben. *Ἐποίησε δώδεκα*, heißt es hier, 1) *ἵνα ὦσι μετ' αὐτοῦ*, d. h. um nicht nur auf seinen Reisen nicht ohne Gesellschaft, Hülfe und Bedienung zu sein, wie sie ihm denn vielfältig zu Bestellung von Quartier (Luc. 9, 52. Matth. 26, 17 f.), zu Herbeischaffung von Lebensmitteln (Joh. 4, 8.) und andern Reisebedürfnissen (Matth. 21, 1 ff.) behülflich waren; sondern vornehmlich sollten sie in seiner Gesellschaft herangebildet werden zu *γραμματεῖς μαθητευθέντες εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν* (Matth. 13, 52.), zu welchem Behufe ihnen Gelegenheit gegeben war, theils Jesu meisten Lehrvorträgen anzuwohnen, und selbst noch besondre Aufschlüsse über dieselben sich von ihm zu erbitten (Matth. 13, 10 ff. 36 ff.), theils durch seine ebenso freundliche als strenge Zucht ihre Gesinnung zu läutern (Matth. 8, 26. 16, 23. 18, 1 ff. 21 ff. Luc. 9, 50. 55 f. Joh. 13, 12 ff. u. s.), theils endlich

---

[4]) Ep. Barnab. 8, und das Evangelium der Ebioniten bei Epiphanius, haer. 30, 13.

durch den Anblick seines Vorbildes sich zu heben (Joh. 14, 9.). 2) Daran schließt sich sofort das Andre an, was dort als Zweck der Erwählung der Zwölfe namhaft gemacht wird, ἵνα ἀποστέλλῃ αὐτοὺς κηρύσσειν, nämlich τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν: sowohl, was bei Markus zunächst der Sinn ist, noch während seines Lebens; als auch, was wir im Sinne Jesu hinzudenken müssen, zur Ausbreitung seiner Sache nach seinem Tode. (Damit ist in der Stelle bei Markus noch die ἐξουσία, θεραπεύειν τὰς νόσους, καὶ ἐκβάλλειν τὰ δαιμόνια verbunden; ein Punkt, von welchem erst später die Rede werden kann.)

Eben von dieser Bestimmung hatten sie auch den auszeichnenden Namen ἀπόστολοι (Matth. 10, 2. Marc. 6, 30. Luc. 6, 13. u. s.). Man hat gezweifelt, ob wirklich nach Luc. 6, 13. dieser Name den Zwölfen von Jesus selbst schon beigelegt gewesen, und nicht vielleicht erst später ex eventu aufgekommen sei? [5]) Allein, daß Jesus sie seine Abgesandten genannt habe, kann nichts Unwahrscheinliches haben, wenn er sie wirklich schon (Matth. 10, 5 ff. parall.) auf eine Reise zur Verkündigung des nahenden Messiasreiches ausgesendet hat. Freilich könnte man eben auch diese Sendung dafür ansehen, aus der Zeit nach Jesu Tod in seine Lebzeiten zurückgetragen zu sein, um von der nachherigen Mission der Apostel ein Vorspiel noch unter Jesu Augen vorgehen zu lassen; indeß, da es nichts Unwahrscheinliches hat, daß Jesus, vielleicht sogar schon ehe er sich selbst als den Messias gefaßt hatte, Boten des nahenden Messiasreichs ausgesendet habe: so sind wir zu einem solchen Zweifel schwerlich berechtigt.

Wie Johannes nichts von dieser Missionsreise der Synoptiker: so wissen diese nichts davon, was Johannes sagt, daß schon zu Lebzeiten Jesu seine Jünger getauft haben (4, 2.); sondern erst nach der Auferstehung ertheilt er ihnen hier zum Taufen die Vollmacht (Matth. 28, 19. parall.). Da jedoch

---

[5]) Schleiermacher, a. a. O. S. 87.

der Taufritus schon von Johannes eingeführt war, so ist es, je mehr Jesus von Anfang an nur in dessen Fußstapfen zu treten beabsichtigte, um so wahrscheinlicher, daß auch er mit seinen Jüngern sich der Taufe bedient habe, und nicht dieses positive Datum des vierten Evangeliums möchte zu bezweifeln sein; vielmehr das negative, daß Ἰησοῦς αὐτὸς οὐκ ἐβάπτιζεν (4, 2.), eine Notiz, die überdieß sehr nachträglich auf ein wiederholtes ἐβάπτιζεν und βαπτίζει ὁ Ἰησοῦς (3, 22. 4, 1.) als Einschränkung folgt, könnte man aus der Tendenz des vierten Evangeliums, Jesum auf das Entschiedenste über den Täufer zu stellen, also aus einer Scheue, den Messias selbst die Function des bloßen Vorläufers ausüben zu lassen, erklären; unerachtet freilich bald hernach gerade dieß der Kirche viele Skrupel machte, daß Jesus nicht wenigstens die Apostel getauft haben sollte.

Außer jener Missionsreise gedenken die Evanglien keiner längeren Entfernung der Zwölfe von Jesu; denn daraus, daß sie nach seinem Tode wieder ihrem Gewerbe nachgingen (Joh. 21, 2 ff.), ist doch wohl kein Beweis herzunehmen. Nur der Eifer harmonisirender Theologen, welche nach der ersten Berufung noch für eine zweite und dritte Raum gewinnen wollten, auf der einen, und die Bemühung pragmatischer Ausleger auf der andern Seite, das Auskommen so vieler unbemittelten Männer dadurch begreiflicher zu machen, daß man sie dazwischen hinein wieder durch Arbeit etwas verdienen ließ, konnte aus den Evangelien solche Unterbrechung des Zusammenseins Jesu mit den Zwölfen herauslesen. Was nun das Auskommen Jesu und seiner Gesellschaft betrifft, so liegen in der Gastfreundlichkeit des Orients, welche bei den Juden besonders dem Rabbinen zu Gute kam; in der Begleitung begüterter Frauen, αἵτινες διηκόνουν αὐτῷ ἀπὸ τῶν ὑπαρχόντων αὐταῖς (Luc. 8, 2 f.); endlich in dem, freilich nur vom vierten Evangelisten erwähnten, γλωσσόκομον (12, 6. 13, 29.), aus welchem neben den Bedürfnissen der Gesellschaft auch noch den Armen Unterstützung gereicht werden konnte, und in welches, wie wir denken

müssen, bemittelte Freunde Jesu Beiträge gaben, wie es scheint, Subsistenzmittel genug. Wer diese jedoch entweder ohne eigenen Erwerb der Jünger nicht für zureichend hält, oder überhaupt eine gänzliche Lossagung der Zwölfe von ihren bürgerlichen Geschäften nicht wahrscheinlich findet, der muß nur seine Ansicht nicht auch den Evangelien aufzwingen wollen, welche vielmehr durch das große Gewicht, welches sie auf das ἀφήκαμεν πάντα von Seiten der Apostel legen (Matth. 19, 27 ff.), deutlich die entgegengesetzte zu erkennen geben.

So weit uns über den Stand der zwölf Jünger Jesu etwas aufbehalten ist, gehörten sie sämmtlich der niederen Klasse an: vier (oder nach Joh. 21, 2. vielleicht noch mehrere) Fischer und ein Zolleinnehmer, und auch für die übrigen macht die Bildungsstufe, welche sie zeigen, so wie Jesu überall sich äußernde Vorliebe für die πτωχοὶ und νήπιοι (Matth. 5, 3. 11, 5. 25.) wahrscheinlich, daß sie aus ähnlichem Stande gewesen seien.

§. 74.

Die Zwölfe einzeln betrachtet. Die drei oder vier vertrautesten Jünger Jesu.

Wir haben im N. T. vier Apostelkataloge: je bei den drei Synoptikern einen, und einen in der Apostelgeschichte (Matth. 10, 2—4. Marc. 3, 16—19. Luc. 6, 14—16. A. G. 1, 13.). Jedes der vier Verzeichnisse läßt sich in drei Tetraden theilen, deren Flügelmänner, und bei der letzten auch der abschließende (A. G. 1, 13. wo er fehlt, abgerechnet), durchweg dieselben, die übrigen, doch innerhalb derselben Tetraden, verschieden geordnet sind, in der letzten aber selbst eine Namens- oder Personendifferenz sich findet.

Voran der ersten Tetrade und dem ganzen Kataloge steht in allen Verzeichnissen, und zwar im ersten mit dem Beisatze: πρῶτος, Simon Petrus, Sohn von Jonas (Matth. 16, 17.), nach dem vierten Evangelium von Bethsaida (1, 45.), nach

den synoptischen in Kapernaum ansäßig (Matth. 8, 14. parall.). [1]) Hier klingt bei protestantischen Auslegern noch die alte Polemik nach, wenn sie diese Stellung entweder für bloßen Zufall ausgeben, wogegen die Uebereinstimmung aller vier, sonst in der Anordnung abweichenden Verzeichnisse in der Stellung des Petrus ist: oder dieselbe daraus erklären, daß Petrus zuerst berufen worden sei, [2]) was nach dem vierten Evangelium nicht einmal richtig wäre. Daß dieses durchgängige Voranstellen einen gewissen Vorrang des Petrus unter den Zwölfen bedeute, wird auch aus seiner sonstigen Erscheinung in der evangelischen Geschichte offenbar. Mit dem Feuer seines Wesens ist er überall den andern voran, sowohl wo es zu sprechen (Matth. 15, 15. 16, 16. 22. 17, 4. 18, 21. 26, 33. Joh. 6, 68.), als wo es zu handeln gilt (Matth. 14, 28. 26, 58. Joh. 18, 16.), und wenn dieß zwar nicht selten ein verfehltes Reden und Thun ist, und der eben gezeigte Muth ihm oft schnell wieder verfliegt, wie seine Verläugnung zeigt, so ist doch nach der synoptischen Darstellung er auch der Erste, welcher die Messianität Jesu mit Entschiedenheit ausspricht (Matth. 16, 16. parall.). Von den bei dieser Gelegenheit ihm ertheilten Lobsprüchen und Vorzügen bleibt übrigens nur der zunächst an seinen Beinamen geknüpfte ihm eigenthümlich; die Befugniß des *δέειν* und *λύειν*, d. h. des Verbietens und Erlaubens, [3]) im neuerrichteten Messiasreiche, wird bald nachher (18, 18.) auf alle Apostel ausgedehnt. Noch entschiedener tritt dieser Vorrang des Petrus unter den älteren Aposteln bekanntlich in der A. G. und den paulinischen Briefen hervor.

Auf den Petrus läßt der Katalog des ersten und dritten

---

[1]) Wenn *ἡ πόλις Ἀνδρέου καὶ Πέτρου* Joh. 1, 45. dasselbe bedeutet, wie *ἡ ἰδία πόλις* Matth. 9, 1., nämlich den Ort, wo sie ansäßig waren: so findet hier ein Widerspruch zwischen Johannes und den Synoptikern statt.

[2]) Für Beides vergl. Fritzsche, in Matth. p. 358.

[3]) Vgl. Lightfoot z. d. St.

Evangeliums seinen Bruder Andreas folgen; der des zweiten Evangeliums und der Apostelgeschichte den Jakobus und nach ihm den Johannes. Die ersteren offenbar von der Rücksicht geleitet, die Brüderpaare zusammenzustellen: die beiden andern von dem Gesichtspunkte aus, die zwei an Auszeichnung dem Petrus zunächst Stehenden dem minder hervortretenden Andreas vorzusetzen, welchen sie deßhalb zum letzten der ersten Tetrade machen. Wie diese Viere in der christlichen Sage durch eine besondere Berufungsgeschichte ausgezeichnet worden sind, ist bereits erwogen worden. Sonst stehen sie bei Markus noch einigemale beisammen: zuerst 1, 29., wo Jesus in Begleitung der beiden Zebedaiden in das Haus des Petrus und Andreas tritt; was aber, da die andern Erzähler hier nur des Petrus gedenken, ein Zusatz des Markus aus eigenen Mitteln sein könnte, indem er schloß, die vier kurz zuvor berufenen Fischer werden Jesum auch dorthin begleitet, und, was an sich wohl richtig sein könnte, an des Petrus Hause werde auch sein Bruder Andreas Antheil gehabt haben. [4]) Noch einmal stehen die Viere Marc. 13, 3. beisammen, wo Jesus das Orakel über die Zerstörung des Tempels und seine Parusie eben ihnen κατ' ἰδίαν mittheilt. Allein die Parallelen haben hievon nichts, und wenn wir bei Matthäus (24, 3.) lesen: προσῆλθον αὐτῷ οἱ μαθηταὶ κατ' ἰδίαν: so sehen wir schon, daß Markus nur durch einen Irrthum zu jener Angabe gekommen ist. Das κατ' ἰδίαν nämlich, welches er in dem von ihm benützten Berichte zur Unterscheidung der Zwölfe von dem Volke vorfand, klang ihm als Einleitungsformel, wie es sonst vorzukommen pflegt (Matth. 17, 1. Marc. 9, 2.), zu einer Privatconferenz Jesu mit Petrus, Jakobus und Johannes, zu welchen er dann, der Brüderschaft wegen, wie es scheint, noch den Andreas setzte; wie umgekehrt Lukas (5, 10.) bei der Erzählung vom Fischfang und der Berufung den Andreas, welchen die beiden

---

[4]) Vgl. Saunier, über die Quellen des Markus, S. 55 .

andern haben, wegläßt, weil er sonst in dem engeren Ausschuß aus den Zwölfen nicht erscheint, sondern nur noch Joh. 6, 9. 12, 22. ohne besondere Bedeutung vorkommt.

Neben Petrus treten sonst nur die beiden Zebedaiden noch mit Auszeichnung hervor. Sie zeigen einen ähnlichen feurigen, aber der Mäßigung bedürftigen Eifer wie Petrus (Luc. 9, 54.; einmal auch Johannes allein, Marc. 9, 38. Luc. 9, 49.), eine Gemüthsart, welcher sie wahrscheinlich den ihnen von Jesu beigelegten Namen: בני רגש *υἱοὶ βροντῆς* (Marc. 3, 17.), verdankten, [5]) und sie standen unter den Zwölfen so hoch, daß sie für sich (Marc. 10, 35 ff.), oder ihre Mutter für sie (Matth. 20, 20 ff.), auf die ersten Plätze im Reiche Jesu Anspruch machen zu können glaubten. Bemerkenswerth ist, daß nicht nur in allen vier Katalogen, sondern auch wo die beiden Brüder sonst zusammen genannt werden, wie Matth. 4. 21. 17, 1. Marc. 1, 19. 29. 5, 37. 9, 2. 10, 35. 13, 3. 14. 33. Luc. 5, 10. 9, 54., mit Ausnahme von Luc. 8, 51. 9, 28., immer Jakobus zuerst genannt, und Johannes gerne als *ὁ ἀδελφὸς αὐτοῦ* an ihn angelehnt erscheint. Man wundert sich hierüber, weil, während man von Jakobus nichts Besonderes weiß, Johannes als der Lieblingsjünger Jesu bekannt ist. Da demnach, wie man glaubt, dieses Voranstellen unmöglich einen Vorzug des Jakobus vor Johannes bezeichnen kann: so sucht man es daraus zu erklären, daß Jakobus vielleicht der Aeltere gewesen sei. [6]) Indessen fragt es sich sehr, ob ein so durchgängiges Voranstellen nicht auch auf einen Vorzug des Jakobus deute, oder ob, wenn bei den Synoptikern Johannes ebenso wie im vierten Evangelium als der Lieblingsjünger vorgestellt wäre, er nicht, wenn gleich der jüngere, seinem Bruder Jakobus vorgesetzt sein würde? Dieß führt uns auf eine Differenz zwischen den drei ersten Evangelien und dem vierten, welche noch näher erwogen werden muß.

---

[5]) Vgl. de Wette z. d. St.

[6]) Paulus, exeg. Handb. 1, b, S. 556.

Bei den Synoptikern bildet, wie gesagt, Petrus mit Jakobus und Johannes den engeren Ausschuß aus den Zwölfen, welchen Jesus zu einigen Scenen beizieht, deren richtiger Auffassung die übrigen nicht gewachsen schienen: wie die Verklärung auf dem Berge, der Kampf in Gethsemane, und nach Markus (5, 37.) die Auferweckung der Tochter des Jairus. [7]) Auch nach Jesu Tod erscheinen ein Jakobus, Petrus und Johannes als στύλοι der Gemeinde (Gal. 2, 9.); aber dieser Jakobus ist nicht der schon frühe (A. G. 12, 2.) hingerichtete Zebedaide, sondern der auch beim ersten Apostelconcil mit vorwiegender Auctorität aufgetretene Bruder des Herrn (Gal. 1, 19.), welchen Manche für den zweiten Jakobus der Apostelverzeichnisse halten, [8]) und auch schon im Anfang der Apostelgeschichte tritt der Zebedaide Jakobus hinter Petrus und Johannes zurück. Da sich auf diese Weise der ältere Jakobus in der ersten Gemeinde nicht auszeichnete, und auch nicht bekannt ist, daß er wegen seines frühen Märtyrertods besonders hoch gepriesen worden wäre, also die Sage keine Veranlassung hatte, aus späterem Erfolg auf das Verhältniß des Mannes zu Jesu einen unhistorischen Glanz zurückzutragen: so ist kein Grund vorhanden, die Nachricht von der ausgezeichneten Stellung, welche Jakobus sammt Petrus und Johannes zu Jesu gehabt haben soll, in Zweifel zu ziehen.

Um so mehr muß man sich wundern, im vierten Evangelium das Triumvirat dieser Männer beinahe zur Monarchie umgewandelt zu sehen, indem Jakobus, gleichsam als ein Lepidus, geradezu entlassen ist, zwischen Petrus aber und Johannes, wie zwischen Antonius und Octavian, die Sache so steht,

---

[7]) Dieß beruht indessen ohne Zweifel wieder auf einem bloßen Schlusse des Markus. Weil Jesus die unberufene Menge wegtrieb, und die Mittheilung des Vorfalls verbot: so sah der Evangelist hier einen jener geheimen Vorgänge, zu welchen Jesus sonst nur jene Drei mitzunehmen pflegte.

[8]) Diesen Dreien, glaubte man in der ältesten Kirche, habe Jesus die γνῶσις zu geheimer Ueberlieferung mitgetheilt. S. bei Gieseler, K. G. 1, S. 234.

daß der letztere nahe daran iſt, den erſteren aus allen Anſprüchen an höheren oder auch nur gleichen Rang mit ihm verdrängt zu haben. Von Jakobus wird ſelbſt der Name im vierten Evangelium nicht genannt, nur im Anhang (21, 2.) kommen einmal οἱ τῶ Ζεβεδαίω zuſammen vor; während mehrere Berufungsgeſchichten, wahrſcheinlich auch die des Johannes, mitgetheilt werden, iſt von der des Jakobus nicht die Rede; auch tritt er nirgends, wie manche einzelne Apoſtel in dieſem Evangelium, redend auf. Ein anderes iſt das Verfahren des vierten Evangeliſten mit Petrus. Er läßt ihn gleichfalls unter den erſten in die Geſellſchaft Jeſu kommen, auch nicht ſeltener als die Synoptiker bedeutend hervortreten; er verbirgt es nicht, daß Jeſus ihm einen ehrenden Beinamen ertheilt habe (1, 43.); er legt ihm (6, 68. f.) ein Bekenntniß in den Mund, welches nur als Variation des berühmten, Matth. 16, 16., erſcheint; auch nach ihm wirft ſich Petrus einmal, um ſchneller zu Jeſu zu kommen, in das Meer (21, 7.); bei dem letzten Mahle und im Garten Gethſemane läßt er den Petrus ſelbſt noch thätiger ſein, als die Synoptiker (13, 6. ff. 18, 10. f.); er nimmt ihm die Ehre nicht, Jeſu in den hohenprieſterlichen Palaſt gefolgt (18, 15.), und nach der Auferſtehung unter den erſten zum Grabe Jeſu gegangen zu ſein (20, 3. ff.); ja ſelbſt noch eine beſondre Unterredung des Auferſtandenen mit Petrus weiß er zu erzählen (21, 15. ff.). Doch auf eigenthümliche Weiſe werden im vierten Evangelium dieſe Vorzüge des Petrus verkümmert und zu Gunſten des Johannes in Schatten geſtellt. Laſſen die Synoptiker den Petrus und Johannes auf gleiche Weiſe und jenen noch etwas früher als dieſen von Jeſus berufen werden: ſo geſellt der vierte Evangeliſt zu dem Ungenannten, welcher den Johannes vorſtellen ſoll, lieber den Andreas, und läßt den Petrus nur durch Vermittlung dieſes Bruders zu Jeſu kommen; [9]) zwar, daß von dem Beinamen:

---

[9]) Auch Paulus, E. J. 1, a, S. 167 f. bemerkt, wie der vierte Evangeliſt dieß abſichtlich hervorzuheben ſcheine.

Petrus, die ehrende Auslegung, und bei dem Bekenntniß Petri die Belobung weggelassen ist, hat das vierte Evangelium mit den beiden mittlern gemein; dagegen gehört, was nach dem johanneischen Evangelium Petrus bei'm letzten Mahle und im Garten Besonderes thut, nur unter die Kategorie der Mißgriffe. Je näher man der Katastrophe rückt, desto mehr findet man jenes eigenthümliche Subordinationsverhältniß des Petrus zu Johannes hervorgehoben. Schon bei'm letzten Mahle zeigt sich zwar Petrus um Entdeckung des Verräthers besonders bemüht: aber er kann sich nicht unmittelbar an Jesum wenden, sondern muß die Vermittlung des Johannes, der ἐν τῷ κόλπῳ τοῦ Ἰησοῦ liegt, anrufen (13, 23. ff.); ging den ersten Evangelien zufolge der einzige Petrus Jesu in den hohenpriesterlichen Palast nach: so geht nach dem vierten auch Johannes mit, und zwar so, daß ohne ihn auch Petrus nicht hineingekonnt hätte, indem Johannes als γνωστὸς τῷ ἀρχιερεῖ ihn einführen muß (18, 15. f.); unter das Kreuz, wohin die Synoptiker keinen Jünger sich wagen lassen, stellt das vierte Evangelium den Johannes, und läßt ihn daselbst in ein Verhältniß zu der Mutter Jesu treten, von welchem jene nichts wissen (19, 26. f.); bei der Erscheinung des Auferstandenen am galiläischen See wirft sich Petrus als der θερμότερος nur dann erst in das Meer, nachdem Johannes, als der διορατικώτερος (Euthym.) in dem am Ufer Stehenden den Herrn erkannt hatte (21, 7.); bei der darauf folgenden Unterredung wird zwar allerdings Petrus durch den Auftrag: βόσκε τὰ ἀρνία μου, geehrt, doch ist diese Ehre durch die zweifelnde Frage: φιλεῖς με; getrübt; auch ist, während Petrus auf einen Märtyrertod hingewiesen wird, dem Johannes die Auszeichnung des μένειν ἕως ἔρχομαι verheißen, und Petrus wird vom Neide über diesen Vorzug abgemahnt. Endlich aber, während nach Luc. 24, 12. Petrus zuerst unter den Aposteln allein zum leeren Grabe des Auferstandenen kommt, gibt ihm das vierte Evangelium (20, 3. ff.) den Johannes zum Begleiter, und zwar so, daß dieser dem Petrus voranläuft (προέδραμε τάχιον τοῦ Πέτρου) und zuerst

an das Grab gelangt: hierauf geht Petrus, ἀκολουθῶν αὐτῷ, zwar vor Johannes in das Grab hinein, aber erſt von dieſem heißt es: καὶ εἶδε καὶ ἐπίστευσεν, faſt im Gegenſatze zu der Angabe des Lukas, daß Petrus heimgekehrt ſei, θαυμάζων τὸ γεγονός. Dieſe Stelle gibt dem Eindruck, welchen die Stellung des Johannes zu Petrus im vierten Evangelium macht, den angemeſſenen Ausdruck: dieſes προδραμεῖν τοῦ Πέτρου, das Beſtreben, durch Johannes dem Petrus den Rang ablaufen zu laſſen, iſt der Totaleindruck, welchen der aufmerkſame Leſer von dieſer Seite der Darſtellung dieſes Verhältniſſes im vierten Evangelium bekommen muß. [10]).

Beſonders aber wird Johannes in dem von ihm benannten Evangelium durch die ſtehende Benennung: ὁ μαθητὴς ὃν ἠγάπα oder ἐφίλει ὁ Ἰησοῦς, vor allen andern ausgezeichnet (13, 23. 19, 26. 20, 2. 21, 7. 20.). Daß durch dieſe Formel und durch die unbeſtimmtere: ὁ ἄλλος, oder auch nur ἄλλος μαθητὴς (10, 15 f. 20, 3. 4. 8.), welche, wie aus 20, 2 f. erhellt, dieſelbe Perſon mit jener andeutet, der Apoſtel Johannes bezeichnet ſei, läßt ſich zwar aus dem vierten Evangelium für ſich oder mit den übrigen verglichen nicht beweiſen. Denn weder wird dieſe Bezeichnung irgendwo mit dem Namen dieſes Apoſtels vertauſcht, noch wird im vierten Evangelium etwas von dem Lieblingsjünger erzählt, was in den drei erſten dem Johannes zugeſchrieben wäre. Daraus

---

10) Dem Scharfblick von Dr. Paulus iſt dieß nicht entgangen. In einer Recenſ. des erſten Bandes der zweiten Auflage von Lücke's Comm. zum Johannes, im Lit. Bl. zur allg. Kirchenzeitung, Febr. 1834, no. 18. S. 137 f. ſagt er: Von Petrus hat das Johannesevangelium (die einzige Stelle 6, 68. ausgenommen) nur minder vortheilhafte Umſtände [hier werden die oben erwogenen Stellen angeführt], die ihn beſonders gegen Johannes zurückſetzen, aufbewahrt. Ein Petriner kann ſchwerlich an dem Johannesevangelium Theil genommen haben [ſondern von einem Antipetriner ſcheint es herzurühren, dergleichen es, wie wir hier ſehen, nicht bloß pauliniſche, ſondern auch johanneiſche gab].

aber, daß 21, 2. unter den Anweſenden οἱ τῶ Ζεβεδαίε aufgeführt ſind, folgt nicht, daß der nachher, V. 7., erwähnte μαθητὴς ὃν ἠγάπα ὁ Ἰησοῦς gerade Johannes ſein müſſe; ebenſogut könnte Jakobus, oder einer der V. 2. aufgezählten ἄλλοι ἐκ τῶν μαθητῶν δύο, gemeint ſein. Dennoch ſcheint die kirchliche Tradition mit gutem Grund unter dem auf jene Weiſe Bezeichneten von jeher den Johannes verſtanden zu haben, da in dem griechiſchen Entſtehungsgebiete des vierten Evangeliums kaum ein andrer von den in demſelben nicht genannten Apoſteln ſo bekannt war, um auf jene Bezeichnung hin erkannt zu werden, als eben nur Johannes, deſſen Aufenthalt in Epheſus ſchwerlich als leere Sage von der Hand zu weiſen iſt.

Zweifelhafter kann ſcheinen, ob durch die genannten Formeln der Verfaſſer zugleich ſich ſelbſt, und alſo ſich als den Apoſtel Johannes bezeichnen wolle? Der Schluß des 21ten Kapitels freilich, V. 24., macht den Lieblingsjünger zum μαρτυρῶν περὶ τούτων καὶ γράψας ταῦτα: doch daß dieß ein Zuſatz von fremder Hand ſei, kann als anerkannt vorausgeſetzt werden. [11]) Wenn aber in dem ächten Contexte des Evangeliums, 19, 35., der Verfaſſer von dem Erfolge des Jeſu am Kreuze beigebrachten Lanzenſtichs ſagt: ὁ ἑωρακὼς μεμαρτύρηκε: ſo kann damit zwar nur der Lieblingsjünger gemeint ſein, weil nur er unter den Jüngern, die doch allein hier als Zeugen aufzuführen ſchicklich war, als bei dem Kreuze gegenwärtig vorausgeſetzt iſt; auch würde, daß der Verfaſſer dadurch zugleich ſich ſelbſt gemeint habe, durch die dritte Perſon, deren er ſich bedient, keineswegs unwahrſcheinlich: wohl aber könnte das Präteritum zweifelhaft machen, ob nicht doch der Verfaſſer ſich hier auf das Zeugniß des Johannes, als einer von ihm verſchiedenen Perſon berufe? [12]) Doch läßt ſich dieſe Ausdrucksweiſe

---

[11]) S. Lücke, Comm. z. Joh. 2. S. 708.

[12]) Hierüber am gründlichſten Paulus, in der Recenſ. von Bretſchneider's Probabilien, in den Heidelberger Jahrbüchern, 1821, no. 9, S. 138.

auch im andern Fall erklären,[13]) und in dem ἐθεασάμεθα und ἐλάβομεν (1, 14. 16.) scheint sich der Verf. als Augenzeugen der von ihm erzählten Geschichte zu geben.

Ob nun aber der Verfasser des vierten Evangeliums, welcher sich wahrscheinlich als den Apostel Johannes zu errathen geben will, dieser auch wirklich gewesen sei, ist eine andre Frage, über welche wir übrigens hier nur nach Maßgabe des uns bis jetzt Vorliegenden uns aussprechen können. Ob der Apostel Johannes eine so unhistorische Zeichnung des Täufers hätte geben können, wie wir im vierten Evangelium eine gefunden haben, sei nur kurz in Erinnerung gebracht. Hier aber fragt es sich, ob es irgend wahrscheinlich sei, daß der wirkliche Johannes die wohlbegründeten Ansprüche seines Bruders Jakobus an eine besondre Auszeichnung so unbillig vernachläßigt hätte? und ob dieß nicht vielmehr auf einen entfernt lebenden hellenistischen Verfasser deute, zu welchem von dem frühe gemordeten Bruder des Johannes kaum eine Kunde gedrungen war? Ebenso ist hier über die Bezeichnung: ὁ μαθητὴς, ὃν ἠγάπα ὁ Ἰησοῦς, welche 21, 20. gar durch den Zusatz: ὃς καὶ ἀνέπεσεν ἐν τῷ δείπνῳ ἐπὶ τὸ στῆθος αὐτοῦ καὶ εἶπε· Κύριε, τίς ἐστιν ὁ παραδιδούς σε; in das Schleppende verlängert wird, zu urtheilen: nicht zwar, daß sie ein Verstoß gegen die Bescheidenheit,[14]) wohl aber, daß sie zu gesucht und geziert sei für einen, der ohne Nebenabsicht geradezu nur sich selbst bezeichnen will; da ein solcher doch wenigstens bisweilen sich durch einfache Nennung seines Namens bemerklich gemacht haben würde: wogegen ein Verehrer des Johannes, vielleicht aus einer johanneischen Schule hervorgegangen, ganz natürlich dazu kommen konnte, den von ihm verehrten Apostel, unter dessen Namen er schreiben wollte,

---

[13]) Lücke, a. a. O. S. 664.

[14]) Bretschneider, Probabilien, S. 111 f.

auf dieſe theils ehrenvolle, theils geheimnißvolle Weiſe zu bezeichnen. [15])

§. 75.

Die übrigen von den Zwölfen und die ſiebenzig Jünger.

Die zweite Tetrade eröffnet in allen vier Katalogen Philippus. Die drei erſten Evangelien wiſſen außer ſeinem Namen nichts von ihm. Das vierte allein gibt ſeinen Geburtsort Bethſaida an, und berichtet ſeine Berufung (1, 44 f.); in demſelben tritt er auch öfters redend und angeredet auf, mit mißverſtehenden Aeußerungen (6, 7. 14, 8.); bedeutender vielleicht dadurch, daß ſich (12, 21.) die Ἕλληνες, welche Jeſum zu ſehen wünſchen, gerade an ihn wenden.

Der nächſte in den drei evangeliſchen Verzeichniſſen iſt Bartholomäus; ein Name, der außer den Katalogen ſonſt nirgends genannt wird. Wie die ſynoptiſchen Verzeichniſſe den Bartholomäus: ſo verbindet in der oben betrachteten Berufungsgeſchichte das vierte Evangelium (1, 46.) mit Philippus den Nathanael, welchen es auch 21, 2. in der Geſellſchaft von Apoſteln aufführt. Unter den Zwölfen aber findet Nathanael keinen Raum, wenn er nicht mit irgend einem, den die Synoptiker anders nennen, identiſch iſt. Dazu ſcheint ſich am leichteſten Bartholomäus eben dadurch zu eignen, daß ihn die drei erſten Evangelien ebenſo neben Philippus aufführen, wie das vierte, das von einem Bartholomäus nichts weiß, den Nathanael; wozu noch kommt, daß בר תלמי nur die Bezeichnung des Sohns vom Vater her iſt, neben welcher alſo noch ein eigentlicher Name, wie Nathanael, Platz hatte. [1]) Allein

---

[15]) Vgl. Paulus, a. a. O. S. 137.

[1]) So die meiſten Erklärer, auch Fritzſche, Matth., S. 359; Winer, Realwörterb., 1, S. 163 f. Doch vgl. de Wette, exeg. Handb., 1, 1, S. 98.

weder jene gleiche Zusammenstellung des Bartholomäus und Nathanael mit Philippus, welche sich dadurch als zufällige zeigt, daß sowohl A.G. 1, 13. Bartholomäus, als Joh. 21, 2. Nathanael in anderer Verbindung erscheinen, ist für diese Identification ein hinreichender Grund; noch das Fehlen des Bartholomäus bei Johannes, der auch andere von den Zwölfen verschweigt; noch endlich die Beschaffenheit dieses Namens, da auch neben eigentlichen, nicht bloß patronymischen Namen, zweite Namen, als Beinamen, geführt werden konnten: wie Simon Petrus, Joseph Kaiphas, Johannes Markus u. dgl.; so daß jeder andere von Johannes nicht genannte Apostel gleich gut mit seinem Nathanael identificirt werden könnte; wodurch das ganze zwischen den genannten beiden Namen angenommene Verhältniß unsicher wird.

Im Katalog der Apostelgeschichte folgt auf Philippus statt des Bartholomäus Thomas, welchen das Verzeichniß im ersten Evangelium nach Bartholomäus, die der beiden andern auch noch nach Matthäus haben. Thomas, griechisch Διδυμος, kommt nur im vierten Evangelium einmal in der Rolle schwermuthsvoller Treue (11, 16.), ein andermal in der bekannteren des Schwerzuüberzeugenden (20, 24 ff.), und noch einmal im Anhange (21, 2.) vor. Der nun folgende Matthäus findet sich sonst nur noch in seiner Berufungsgeschichte.

Die dritte Tetras wird übereinstimmend durch den Jakobus Alphäi eröffnet, von welchem schon oben die Rede war. Auf ihn folgt in den beiden Verzeichnissen des Lukas Simon, welcher bei ihm ὁ ζηλωτὴς, bei Matthäus und Markus, die ihn um eine Stelle später haben, ὁ καναίτης (von קָנָא) heißt; ein Beiname, der ihn als einen ehemaligen Anhänger der jüdischen Secte der Religionseiferer zu bezeichnen scheint;[2]) eine Partei, die zwar erst in den letzten Zeiten des jüdischen Staats als solche hervortrat, in einzelnen Keimen aber schon

---

[2]) S. Joseph. bell. jud. 4, 3, 9.

damals vorhanden war. Während nun die letzte Stelle in allen Verzeichnissen, die ihn noch haben, mit Judas Ischariot besetzt ist, von welchem erst in der Leidensgeschichte die Rede werden kann: so weichen in der Besetzung der in der dritten Tetrade noch offenen Stelle die Kataloge des Lukas von den beiden andern, und vielleicht auch diese von einander, ab, indem hier Lukas zweimal einen Ἰούδας Ἰακώβου, Matthäus einen Λεββαῖος, Markus einen Θαδδαῖος aufführt. Zwar wird nun bei Matthäus gewöhnlich Λεββαῖος ὁ ἐπικληθεὶς Θαδδαῖος gelesen; aber das Schwanken der Lesart scheint diese Worte als einen späteren Zusatz zu verrathen, welcher die Kataloge der beiden ersten Evangelisten in diesem Punkte in Uebereinstimmung bringen sollte; [3]) was Andere so versucht haben, daß sie auf die gleiche Bedeutung der beiden Namen hinwiesen, die aber nicht stattfindet. [4]) Doch auch einen oder den andern dieser Ausgleichungsversuche als gültig zugegeben, so bleibt jedenfalls zwischen Matthäus und Markus mit ihrem Lebbäus = Thaddäus und Lukas mit seinem Judas Jakobi eine Abweichung. Mit Recht tadelt Schleiermacher die zum Theil höchst unnatürlichen Versuche, auch hier nur zwei verschiedene Namen Einer Person nachzuweisen; wenn er aber jene Differenz daraus zu erklären sucht, daß vielleicht noch zu Lebzeiten Jesu einer von beiden Männern gestorben oder aus dem Kreise der Apostel getreten sei, und der andere seine Stelle eingenommen habe; so daß nun die einen Verzeichnisse den früheren, die andern den späteren Personalbestand wiedergeben: [5]) so ist schwerlich einer unserer Apostelkataloge aus den Lebzeiten Jesu her; nachher aber wird wohl Niemand ein früh abgegangenes Mitglied des Apostelcollegiums, sondern nur die zuletzt um Jesum gewesenen aufgezählt haben. So daß auch hier das Gerathenste bleibt, eine

[3]) Vgl. Credner, Einleitung, 1, S. 64; de Wette, exeg. Handbuch, 1, 1, S. 98 f.

[4]) De Wette, a. a. O.

[5]) Ueber den Lukas, S. 88 f.

Abweichung der Verzeichnisse anzuerkennen, welche leicht daraus entstehen konnte, daß man zwar die Zwölfzahl der Apostel hatte, und die ausgezeichneteren unter denselben kannte, die übrig bleibenden Stellen aber, wo bestimmte Data fehlten, nach verschiedenen Traditionen verschieden besetzte.

Mit einem eigenthümlichen Kreise von Jüngern Jesu, welcher zwischen dem engeren der Zwölfe und dem weitesten seiner Anhänger überhaupt in der Mitte steht, macht uns Lukas bekannt, indem er 10, 1 ff. sagt, daß Jesus außer den Zwölfen noch ἑτέρους ἑβδομήκοντα ausgewählt, und sie paarweise in die Ortschaften, durch welche er auf seiner letzten Reise zu kommen gedachte, vorausgeschickt habe, um die Nähe der βασιλεία τῶν οὐρανῶν zu verkündigen. Da die übrigen Evangelisten von diesem Umstande schweigen, so hat die neueste Kritik nicht ermangelt, namentlich dem ersten, als seinsollendem Apostel, dieses Stillschweigen zum Vorwurf zu machen.[6]) Allein die hieraus gegen Matthäus erwachsene Ungunst muß sich mildern, wenn man erwägt, daß nicht nur, wie bemerkt, in keinem der übrigen Evangelien, sondern auch weder in der Apostelgeschichte, noch einem apostolischen Briefe, von den 70 Jüngern eine Spur sich findet, welche schwerlich so ganz fehlen könnte, wenn ihre Sendung so erfolgreich gewesen wäre, als man gewöhnlich anzunehmen pflegt. Doch weniger durch ihren Erfolg, als durch ihre Bedeutsamkeit, soll jene Auswahl wichtig gewesen sein; wie nämlich die 12 Apostel durch ihre Beziehung auf die 12 Stämme Israels die Bestimmung Jesu für das jüdische Volk andeuteten: so waren, sagt man, die 70, oder, wie einige Auctoritäten haben, 72 Jünger Repräsentanten der 70 oder 72 Völker, welche, mit eben so vielen Sprachen, nach jüdischer und altchristlicher Ansicht auf der Erde sich finden sollten,[7]) und wiesen somit auf die

---

[6]) Schulz, über das Abendmahl, S. 307.; Schneckenburger, über den Ursprung, S. 13 f.

[7]) Tuf haarez f. 19, c. 3. Clem. hom. 18, 4; Recognit. Clement. 2, 42; Epiphan. haer. 1, 5.

universelle Bestimmung Jesu und seines Reiches hin. [8]) Doch auch für die jüdische Nation für sich hatte jene Zahl als heilige Zahl Bedeutung: 70 Aelteste wählte sich Moses als Gehülfen (4. Mos. 11, 16. 25.); 70 Mitglieder hatte das Synedrium; [9]) ebenso viele griechische Dolmetscher das A. T.

Hier fragt sich nun: hatte der in das Gedränge der Umstände hineingestellte Jesus nichts Angelegeneres zu thun, als alle möglichen bedeutsamen Zahlen zusammenzusuchen, und sich nach Maßgabe derselben mit verschiedenen Jüngerkreisen zu umgeben? oder ist ein solches durchgeführtes Halten an heiligen Zahlen, ein solches Fortspinnen des einmal durch die Zahl der Apostel dazu gegebenen Anfangs, nicht vielmehr ganz im Geiste der urchristlichen Sage, welche, sofern wir sie jüdisch gefärbt uns denken, den Schluß machte, wenn Jesus die 12 Stämme in der Zahl seiner Apostel abgebildet habe, so werde er auch die 70 Aeltesten durch eine entsprechende Anzahl von Jüngern nachgebildet haben; oder sofern wir sie mehr paulinisch-universalistisch vorstellen, nicht umhin konnte, vorauszusetzen, daß Jesus neben der durch die Zahl der Apostel angedeuteten Beziehung seiner Sache auf das israelitische Volk zugleich durch die Auswahl von 70 Jüngern ihre weitere Bestimmung für alle Völker der Erde vorgebildet habe? Und so angenehm auch von jeher der Kirche die Klasse der 70 Jünger gewesen ist, gleichsam als Versorgungsanstalt, um Männer unterzubringen, welche nicht zu den Zwölfen gehörten, an denen ihr aber doch etwas gelegen war, wie einen Markus, Lukas, Matthias: so werden wir doch diese letztere Frage bejahen, die Entscheidung der neuesten Kritik für Uebereilung erklären, und gestehen müssen, daß durch die Aufnahme einer solchen, von aller historischen Bestätigung verlassenen, nur auf

---

[8]) Schneckenburger, a. a. O.; Gieseler, über Entstehung der schriftl. Evangelien, S. 127 f.

[9]) S. Lightfoot, p. 786.

zusammenstellt, welche sich bei Lukas an verschiedene Orte und Anlässe vertheilt finden, wobei jedoch jeder von beiden auch wieder eigenthümliche Redestücke für sich hat; bei Markus tritt das Element der Reden sehr zurück. Es wird demnach das Zweckmäßigste sein, wenn wir zunächst von den Redemässen des Matthäus ausgehen, jedesmal das ihnen Entsprechende bei den andern Evangelisten aufsuchen, hierauf fragen, wer wohl diese Reden besser gestellt und dargestellt habe, und endlich darüber, wiefern sie wirklich als aus Jesu Munde gekommen zu betrachten seien, uns ein Urtheil zu bilden streben.

Die erste größere Redemasse bei Matthäus ist die sogenannte Bergrede, Kap. 5—7. Nachdem nämlich dieser Evangelist die Rückkehr Jesu von der Taufe nach Galiläa und die Berufung der beiden Fischerpaare erzählt hat, berichtet er, wie Jesus lehrend und heilend ganz Galiläa durchreist habe, und viel Volks aus allen Theilen Palästina's ihm nachgezogen sei; als er die Volksmenge gesehen, sei er auf einen Berg gestiegen, und habe die bezeichnete Rede gehalten (4, 23 ff.). Während man eine Parallele zu dieser Rede bei Markus vergeblich sucht, gibt dagegen Lukas, 6, 20—49., einen Vortrag, der nicht nur denselben Anfang und Schluß, sondern auch in dem dazwischen liegenden Inhalt und Gedankengang die auffallendste Verwandtschaft mit jenem hat; wozu noch kommt, daß auch bei ihm wie bei Matthäus nach Beendigung des Vortrags Jesus nach Kapernaum geht, und den Knecht des Hauptmanns heilt. Freilich reiht er die Rede etwas später ein, indem er vor derselben manche Wanderungen und Heilungen Jesu erzählt, welche Matthäus nach der seinigen stellt; er läßt ferner, fast im Gegensatze gegen Matthäus, Jesum die Rede nicht *ἀναβάντα εἰς τὸ ὄρος*, sondern *καταβάντα, ἐπὶ τόπου πεδινοῦ*, und nicht, wie bei Matthäus, *καθίσαντα*, sondern stehend, halten; wozu endlich noch dieß kommt, daß die Rede bei Lukas dem Umfange nach nur etwa ein Viertheil von der bei Matthäus beträgt, somit ein bedeutender Theil von dieser in jener fehlt: während übrigens doch

auch die Rede bei Lukas einige eigenthümliche Elemente hat, welche in der des Matthäus vermißt werden.

Um daher nicht zugeben zu müssen, daß von zwei inspirirten Evangelisten einer Unrecht habe, wenn doch der eine Jesum auf dem Berge, der andre auf der Ebene, der eine sitzend, der andre stehend, der eine früher, der andre später, dasselbe reden ließe; zudem entweder der eine wesentliche Auslassungen, oder der andere ebensolche Zusätze sich erlaubt hätte: hat die alte Harmonistik beide Reden für verschieden erklärt; [1]) mit Berufung darauf, daß Jesus wichtige Stücke seiner Lehre öfters behandelt haben müsse, und dabei auch gewisse besonders schlagende Aussprüche wörtlich wiederholt haben könne. So unbedenklich dieses Letztere von einzelnen Sentenzen zuzugeben ist: so entschieden ist es von längeren Ausführungen zu läugnen; ja selbst jene kurzen Gnomen wird der begabte und erfindungsreiche Lehrer jedesmal in andrer Stellung und Verbindung vorzubringen wissen, und unmöglich kann ein anderer als ein ganz dürftiger Kopf einen so bestimmt ausgeführten Anfang und Schluß, wie ihn die in Frage stehenden Reden an den Makarismen und dem Bilde des auf Felsen oder auf Sand gebauten Hauses haben, zu wiederholten Malen gebrauchen.

Mußte man sich daher für die Identität beider Reden entscheiden, so galt es zuerst, die Abweichungen zwischen beiden Relationen auszugleichen, oder auf eine Weise zu erklären, bei welcher ihre Glaubwürdigkeit unangetastet blieb. In Bezug auf die verschiedene Bezeichnung der Oertlichkeit hat Paulus das ἐπὶ bei Lukas hervorgehoben, und von einem Stehen über der Ebene, also auf einem Hügel erklärt; besser Tholuck den τόπος πεδινὸς von der eigentlichen Ebene unterschieden, und als eine weniger jähe Stelle seines Abhangs zu dem Berge geschlagen; indeß da der eine Evangelist den Vortrag Jesu

---

[1]) Augustin. de consens. ev. 2, 19; Storr, über den Zweck des Evang. u. d. Br. Joh., S. 347 ff. Die weitere Literatur s. in Tholuck's Auslegung der Bergpredigt, Einl., §. 1.

unmittelbar an ein Hinaufsteigen, der andere an ein Herabsteigen knüpft: so wird man doch mit Olshausen sagen müssen, wenn Jesus nach Lukas auf der Ebene oder an einer niedrigeren Stelle des Berges gesprochen, so habe Matthäus das auf das Hinaufsteigen gefolgte Heruntersteigen übergangen; oder wenn nach Matthäus Jesus auf der Höhe des Berges geredet, so habe Lukas vergessen zu melden, daß er, nachdem er schon herabgestiegen war, sich doch des Gedränges wegen vor der Rede wieder etwas in die Höhe gezogen habe. Und zwar hat jeder von beiden, was er nicht meldet, davon ohne Zweifel auch nichts gewußt; sondern, indem in der Ueberlieferung diese Rede mit einem Aufenthalte Jesu auf einem Berge in Verbindung stand, so dachte wohl Matthäus sich eben den Berg als eine bequeme Erhöhung für eine Volksrede, während Lukas ein Herabsteigen zu der Menge für nöthig erachtete; womit auch die weitere Differenz zusammenhängt, daß der vom Berg aus Redende sitzen zu können schien, weil er durch den Berg schon genug über die am Abhang herunter aufgestellten Zuhörer hervorragte: der auf der Ebene Sprechende aber mußte natürlich stehen. — Ebenso wie diese das Local betreffende, wird man auch die chronologische Differenz einräumen, und sich falscher Ausgleichungsversuche enthalten müssen. [2])

Die Abweichungen im Umfang und Inhalt der Rede lassen an sich die dreifache Erklärung offen: daß entweder der kürzere Bericht des Lukas nur ein Auszug aus der ganzen Rede, wie sie vollständig Matthäus wiedergebe; oder daß in der Aufzeichnung des Matthäus manches bei andern Gelegenheiten Gesprochene hinzugefügt; oder endlich daß beides zugleich der Fall sei. Wer, wie Tholuck, die fides divina, oder, wie Paulus, die fides humana der Evangelisten unverletzt erhalten will, dem empfiehlt sich die erstere Ansicht, weil Weglassen von Vorgekommenem ein unverfänglicherer Fehler ist, als

[2]) Vergl. de Wette, exeg. Handb., 1, 1, S. 47 ff. 1, 2, S. 44.

Hinzusetzen von Nichtvorgekommenem, und man beruft sich hiebei auf den engen Zusammenhang, welchen man in der Bergrede des Matthäus nachweisen zu können glaubt, und der darauf hinweisen soll, daß die Rede in Einem Zuge von Jesus selbst so gesprochen worden sei. Allein theils kann ja wohl auch ein nur nicht ganz ungeschickter Wiedererzähler ursprünglich nicht zusammengehörige Aussprüche in erträglichen Zusammenhang bringen; theils geht dieser, wie jene Erklärer selbst gestehen müssen, [3]) nur etwas über die Hälfte der Bergrede hinüber, so daß von 6, 19. an mehr oder minder vereinzelte Sentenzen folgen, von welchen zum Theil höchst unwahrscheinlich ist, daß sie an dieser Stelle sollten gesprochen sein. Daher hat sich die neueste Kritik umgekehrt dahin entschieden, daß die kürzere Relation bei Lukas ganz oder doch nahezu die ursprüngliche Gestalt der Rede Jesu wiedergebe, Matthäus dagegen sich erlaubt habe, an dasjenige, was Jesus bei dem beschriebenen Anlasse vorgetragen, manches bei andern Gelegenheiten von ihm Gesprochene in der Art anzureihen, daß der gemeinschaftliche Grundriß, nämlich Anfang, Schluß und zwischen beiden das Wesentliche des Gedankenfortschritts blieb, in dieses Fachwerk aber mehr oder minder Verwandtes von anderwärts her eingeschoben wurde; [4]) eine Ansicht, welche hauptsächlich dadurch unterstützt wird, daß viele von den Aussprüchen, welche Matthäus in der Bergrede zusammenstellt, bei Lukas und zum Theil auch bei Markus an verschiedenen Orten zerstreut vorkommen. Dieß zuzugeben genöthigt, und doch bestrebt, einen Irrthum, der seine Augenzeugenschaft zweifelhaft machen könnte, von dem Evangelisten abzuwälzen, behaupten nun andere Theologen, nicht in der Meinung, sie sei in Einem Zuge gesprochen worden, sondern mit klarem Bewußtsein, daß dieß

---

[3]) Tholuck, S. 24; Paulus, exeg. Handb., 1, b, S. 584.

[4]) So Schulz, vom Abendmahl, S. 313 f.; Sieffert, S. 74 ff.; Fritzsche, S. 301.

nicht der Fall gewesen sei, habe Matthäus diese Rede zusammengesetzt. [5]) Allein mit Recht ist hiegegen bemerkt worden, wenn doch Matthäus Jesum, ehe er die Rede beginnt, auf den Berg hinauf, und nachdem er sie geendigt, von demselben wieder herabsteigen lasse: so stelle er dadurch das zwischen beiden Momenten Gesprochene augenscheinlich als in Einem Zuge gesprochen dar; und wenn er von den ὄχλοις, deren er vor dem Beginn der Rede gedacht hatte, nach deren Beendigung bemerke, welchen Eindruck die Rede auf sie gemacht: so müsse er doch wohl einen zusammenhängenden Vortrag schildern wollen. [6]). Indessen auch bei Lukas hat man theils in seiner Bergrede Stellen gefunden, wo der unterbrochene Zusammenhang auf Lücken schließen läßt, und Zusätze, welche schwerlich ursprünglich sind; [7]) theils ist die richtigere Stellung derjenigen Aussprüche, welche er an andern Orten hat, mitunter sehr zweifelhaft gefunden worden: [8]) weßwegen, wie wir bald näher sehen werden, in diesem Stücke Lukas nichts vor Matthäus voraus hat.

Das Publikum, für welches die Bergrede bestimmt war, könnte von Lukas als ein engerer Kreis bezeichnet zu sein scheinen, wenn er die Apostelwahl unmittelbar vorhergehen, und bei'm Beginne des Vortrags Jesum die Augen εἰς τοὺς μαθητὰς αὐτοῦ erheben läßt, als von Matthäus, der der Rede eine Beziehung auf die ὄχλους gibt. Da indessen andererseits sowohl Matthäus vor der Bergrede die μαθητὰς zu Jesu treten, und diese sofort von ihm belehrt werden; als auch Lukas

---

[5]) Olshausen, bibl. Comm., 1, S. 201; Kern, in der Tüb. Zeitschrift, 1834, 2, S. 33.

[6]) Schulz, a. a. O. S. 315; Schneckenburger, Beiträge, S. 26; Credner, Einleit., 1, S. 69.

[7]) Schleiermacher, über den Lukas, S. 89 f.

[8]) Tholuck, a. a. O. S. 11 ff., und meine Recens. der Schriften von Sieffert u. A. in den Jahrbüchern f. wiss. Kritik, Nov. 1834; jetzt in meinen Charakteristiken und Kritiken, S. 252 ff.

ihn die Rede εἰς τὰς ἀκοὰς τοῦ λαοῦ halten läßt: so zeigt sich, daß Jesus zum versammelten Volk überhaupt, doch mit besonderer Beziehung auf seine Schüler, geredet hat; [9]) denn daß hier ein bestimmter feierlicher Redeact zum Grunde liege, haben wir nicht Ursache zu bezweifeln.

Schreiten wir jetzt zur Betrachtung des Einzelnen: so ist in beiden Redactionen die Bergrede durch eine Anzahl von Makarismen eröffnet, von welchen übrigens bei Lukas nicht nur mehrere fehlen, sondern auch, wie Storr [10]) besser eingesehen hat, als jetzt Olshausen, die meisten in einem andern Sinne genommen sind, als bei Matthäus. Indem nämlich weder die πτωχοὶ, wie bei Matthäus, durch den Zusatz: τῷ πνεύματι, näher bestimmt, also nicht die innerlich sich arm und elend Fühlenden, sondern die eigentlich Armen sind; noch der Hunger der πεινῶντες auf τὴν δικαιοσύνην bezogen, also kein geistiger, sondern ein leiblicher ist; dagegen sowohl die πεινῶντες als die κλαίοντες durch die Zeitbestimmung: νῦν, näher bezeichnet werden: so ist der Gegensatz bei Lukas nicht wie bei Matthäus der concrete von jetzt unbefriedigten und leidenden Frommen und deren künftiger Glückseligkeit, sondern der abstracte von jetzigem Leiden und künftigem Wohlergehen überhaupt. [11]) Diese Art der Entgegensetzung des αἰὼν ἔτος und μέλλων kommt bei Lukas auch sonst, namentlich in der Parabel vom reichen Manne, vor, und ohne hier schon zu untersuchen, welche von beiden Darstellungen wohl die ursprüngliche sein möge, bemerke ich nur, daß eben die des Lukas ganz in dem ebionitischen Geiste gemacht ist, welchen man neuestens im Matthäusevangelium hat finden wollen. Bei den Ebioniten nämlich, wie sie namentlich in den klementinischen Homilien

---

[9]) Vgl. Tholuck, a. a. O. S. 25 ff.; de Wette, exeget. Handb., 1, 1, S. 49.

[10]) Ueber den Zweck u. s. w., S. 348.

[11]) Vgl. de Wette, exeg. Handb., 1, 2, S. 44 f.; Neander, L. J. Chr., S. 155 f. Anm.

ſich darſtellen, iſt dieß ein Hauptſatz, daß, wer ſich in dieſer Zeit ſein Theil nehme, in der künftigen leer ausgehe, wer aber auf irdiſchen Beſitz verzichte, ſich dadurch himmliſche Schätze ſammle. [12]) Der letzte μακαρισμὸς bezieht ſich auf diejenigen, welche um Jeſu willen verfolgt werden. Lukas in der Parallelſtelle hat ἕνεκεν τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου, und ſo kann auch das ἕνεκεν ἐμοῦ bei Matthäus Jeſum nur in der Eigenſchaft des Meſſias bezeichnen. Iſt nun wirklich die Bergrede ſo in die erſte Zeit von Jeſu Wirkſamkeit zu ſetzen, wie ſie die Evangeliſten ſtellen: ſo kann er damals, wo er nach dem Obigen ſich ſelbſt noch gar nicht für den Meſſias erklärt hatte, unmöglich ſchon ſo geſprochen haben; ſondern, wenn er wirklich ἕνεκεν ἐμοῦ geſagt hat, ſo iſt der ganze Ausſpruch aus ſpäterer Zeit, oder wenn er vom Menſchenſohn in der dritten Perſon geſprochen hat, ſo dachte er damals noch nicht daran, ſelbſt dieſer Menſchenſohn zu ſein. [13])

Auf die Makarismen folgen bei Lukas ebenſoviele οὐαί, welche bei Matthäus fehlen. In ihnen tritt die ebionitiſche Entgegenſetzung des עולם הזה und הבא noch ſchroffer hervor, wenn ohne Weiteres den πλουσίοις, ἐμπεπλησμένοις und γελῶσι Wehe zugerufen, und in der kommenden meſſianiſchen Weltordnung mit entſprechenden Uebeln gedroht wird; eine Darſtellung, welche an Jac. 5, 1 ff. erinnert. Da jedenfalls das letzte οὐαὶ etwas ſteif dem letzten μακάριοι nachgebildet iſt, indem gewiß nur dem Gegenſatze mit den vielverläſterten wahren Propheten zulieb, und nicht weil ein hiſtoriſches Datum vorhanden geweſen wäre, behauptet wird, bei den ψευδοπροφήταις ſei es der Fall geweſen, daß Jedermann Gutes von ihnen geſagt habe: ſo könnte man wohl mit Schleiermacher [14])

---

[12]) Homil. 15, 7 u. ſonſt; vergl. Credner in Winer's Zeitſchrift f. wiſſ. Theologie, 1, S. 298 f.; Schneckenburger, über das Evangelium der Aegyptier, §. 6.

[13]) Schneckenburger, über den Urſprung, S. 29.

[14]) A. a. O. S. 90. Ihm ſtimmt auch Neander bei a. a. O.

vermuthen, der Referent im dritten Evangelium habe die den Seligpreisungen entsprechenden Wehe von seinem Eigenen hinzugethan. Weniger übrigens, weil er, wie Schleiermacher meint, eine Lücke fühlte, die er nicht mehr ergänzen konnte, als weil es dem Messias angemessen scheinen mochte, wie einst Moses, neben dem Segen auch den Fluch ausgesprochen zu haben. Wenn man nämlich in der Bergrede sonst zwar mit Recht ein Seitenstück zur sinaitischen Gesetzgebung findet: so dürfte doch dieser Eingang, wenigstens bei Lukas, mehr an den Abschnitt im Deuteronomium (27, 11 ff.) erinnern, wo Moses gebietet, daß bei'm Einzuge des Volks in Kanaan die eine Hälfte auf den Berg Garizim, die andere auf den Ebal sich stellen, und jene einen vielfachen Segen für die dem Gesetze Gehorsamen, diese einen ebenso vielfachen Fluch gegen die Uebertreter desselben aussprechen solle; was nach Jos. 8, 33 ff. wirklich vollzogen worden ist. [15])

Passend reiht sich an die Makarismen bei Matthäus die Darstellung der Jünger Jesu als τὸ ἅλας τῆς γῆς und τὸ φῶς τοῦ κόσμου an (5, 13 ff.). Bei Lukas findet sich die Rede vom Salze mit etwas verschiedenem Anfang an einer andern Stelle (14, 34 f.), wo Jesus seine Zuhörer ermahnt, in reiflicher Erwägung der in seiner Nachfolge zu bringenden Opfer sich lieber gar nicht an ihn anzuschließen, als nachher mit Schande zu bestehen; worauf er füglich solche schwachwerdende Schüler mit abstehendem Salze vergleichen kann. Paßt so das Dictum an beide Stellen: so ist es zugleich in seiner gnomischen

---

[15]) Auch die Rabbinen legten auf diese mosaischen Segnungen und Flüche Gewicht, s. Lightfoot, S. 255. Ferner, wie wir hier acht Makarismen haben, so ließen sie den Abraham benedictionibus septem (Baal Turim, in Gen. 12. bei Lightfoot, S. 256.), den David, Daniel sammt drei Genossen und den Messias benedictionibus sex gesegnet werden (Targ. Ruth. 3. ebend.). Auch zählten sie gegenüber von 20 beatitudinibus in den Psalmen, ebensoviele vae im Jesaias auf (Midrasch Tehillim in Ps. 1. ebend.).

Kürze von der Art, daß es öfters wiederholt werden konnte, also in beiden Verbindungen gesprochen sein kann. Dagegen kann es nicht gesprochen sein in dem Zusammenhange, welchen ihm Markus (9, 50.) anweist; denn das auf die Hölle sich beziehende ἁλίζειν kann mit dem ἅλας, durch welches der Vorzug des wahren Anhängers Jesu dargestellt wird, in keinem inneren Zusammenhange stehen, vielmehr ist die Verbindung nur äußerlich durch das gleiche Wort vermittelt, eine Art von Zusammenhang, welche treffend als lexikalischer bezeichnet worden ist. [16]) Der veränderte Schluß, welchen Markus der Gnome gibt (ἔχετε ἐν ἑαυτοῖς ἅλας, καὶ εἰρηνεύετε ἐν ἀλλήλοις), kann zwar möglicherweise in Verbindung mit derselben, ebensogut aber in ganz andrem Zusammenhange vorgetragen worden sein. — Auch die Gnome vom Lichte, das, wie das Salz nicht kraftlos, so nicht verborgen werden dürfe, fehlt in der Bergrede des Lukas, welcher mit Weglassung der bestimmten Beziehung auf die Jünger den Ausspruch an zwei verschiedenen Orten hat. Zuerst 8, 16., unmittelbar nach der Auslegung der Parabel vom Säemann, wohin auch Markus (4, 21.) das Dictum stellt, ließe sich zwar das Leuchten des Lichts mit dem καρποφορεῖν des Samens in Verbindung setzen: doch ist nach der Auslegung einer Gleichnißrede ein Ruhepunkt, über welchen ein verständiger Redner nicht so leicht zu neuen Bildern hinwegeilen wird; jedenfalls aber findet sofort zwischen diesem Leuchten des inneren Lichts und dem von Lukas weiter daran gehängten Ausspruche, daß alles Verborgene an den Tag komme, kein innerer Zusammenhang statt, sondern wir haben hier eine Erscheinung, welche bei Lukas besonders häufig sich wiederholt, daß nämlich in den Zwischenraum zwischen zwei selbstständigen Reden oder Erzählungen mehrere vereinzelte Gnomen zusammengeworfen sind. So ist hier zwischen der Parabel vom Säemann und der Erzählung von dem Besuche der Mutter

---

16) Schneckenburger, Beiträge, S. 58. Künstelnd sucht Neander, S. 157. Anm., einen wirklichen Gedankenzusammenhang nachzuweisen.

und der Brüder Jesu die Gnome vom nicht zu bergenden Lichte wegen einiger inneren Verwandtschaft mit der Parabel eingefügt; dann, weil in dieser Gnome der Gegensatz von Verbergen und offen Hinstellen vorkam, fiel dem Referenten die sonst heterogene Rede vom Offenbarwerden alles Verborgenen ein; worauf ohne Zusammenhang mit dieser, aber wieder in einiger Beziehung auf die Parabel, der Ausspruch: wer hat, dem wird gegeben, hinzugesetzt ist. Vollends aber an der zweiten Stelle, 11, 33., ist zwischen der Rede Jesu, daß seine Zeitgenossen einst durch die Nineviten werden verurtheilt werden, und dem οὐδεὶς δὲ λύχνον ἅψας kein Zusammenhang nachzuweisen, wenn man ihn nicht hineinlegt; [17]) sondern wir haben auch hier wieder, zwischen den Reden gegen die Zeichenforderung und denen bei'm Pharisäermahl, eine solche Fuge, welche mit abgerissenen Redestücken ausgefüllt ist.

Es folgt nun 5, 17 ff. der Uebergang zum eigentlichen Thema der Rede, nämlich die Versicherung Jesu, nicht zur Auflösung, sondern zur Erfüllung des Gesetzes und der Propheten gekommen zu sein u. s. f.; was, da sich hiemit Jesus offenbar als den Messias voraussetzt, welchem man die Befugniß zur Abschaffung eines Theils des Gesetzes zuschrieb, wieder ein Ausspruch ist, der nicht zu einer Zeit gethan sein kann, in welcher sich Jesus, wenn Matth. 16, 13 ff. richtig gestellt ist, noch gar nicht als Messias erklärt hatte. Lukas (16, 17.) stellt diesen Ausspruch neben den scheinbar ganz entgegengesetzten, daß das Gesetz und die Propheten nur bis auf Johannes gehen; zwei Aussprüche, die unmöglich in demselben Zusammenhange gethan sein können, sondern auch hier ist der Zusammenhang nur ein lexikalischer, indem ad vocem νόμος, womit der erste Satz anfing, dem Verfasser ein anderer, gleichfalls den νόμος betreffender Ausspruch Jesu beifallen mochte. [18])

---

[17]) Wie Olshausen z. d. St. Das Richtige angedeutet bei Schneckenburger, Beiträge, S. 58; Tholuck, a. a. O. S. 11.

[18]) Dieß ist der von Schleiermacher, S. 205, vermißte Anlaß, zum 16. Vers den 17. unhistorisch hinzuzufügen. Vergl. de Wette z. d. St.

Ueberhaupt ist hier, zwischen den Parabeln vom Haushalter und vom reichen Manne, wieder eine jener Spalten, in welchen sich bei Lukas gerne abgerissene Redestücke zusammenfinden.

So wenig, wird V. 20. fortgefahren, sei Jesus gesonnen, Nichtachtung des mosaischen Gesetzes zu lehren, daß er vielmehr eine noch strengere Achtung desselben als die Schriftgelehrten und Pharisäer verlange, und diese sich gegenüber als diejenigen erscheinen lasse, welche das Gesetz untergraben; worauf sofort an einer Reihe von mosaischen Geboten gezeigt wird, wie Jesus, statt sich an den bloßen Buchstaben zu halten, in den Geist der Gesetze eindringe, und namentlich die rabbinische Auslegung derselben in ihrer Verwerflichkeit durchschaue (— V. 48.). Daß dieser Abschnitt in der Ordnung und Vollständigkeit, wie wir ihn bei Matthäus lesen, in der Bergrede des Lukas fehlt, ist ein entschiedenes Zeichen, daß diese letztere Lücken hat. Denn in demselben ist der Grundgedanke nicht nur der Rede, wie sie Matthäus hat, angegeben: sondern auch die zerstreuten Aeußerungen über Feindesliebe, Versöhnlichkeit, Wohlthätigkeit, welche Lukas gibt, finden nur in dem Gegensatze der geistigen Schriftauslegung Jesu und der fleischlichen der damaligen Lehrer ihren bestimmten Sinn und Einheitspunkt. Auch ist mit Recht darauf aufmerksam gemacht worden, daß die Worte, mit welchen Lukas (V. 26.) Jesum nach dem letzten Wehe fortfahren läßt: ἀλλὰ ὑμῖν λέγω, und ebenso V. 39. das εἶπε δὲ παραβολὴν αὐτοῖς, Lücken verrathen. [19]) Was einzelne Parallelen betrifft, so ist die Ermahnung zu schneller Ausgleichung mit dem ἀντίδικος (5, 25 f.) bei Lukas (12, 58 f.) wenigstens nicht so leicht mit dem Vorangegangenen in Zusammenhang zu bringen, als bei Matthäus; [20]) noch schlimmer jedoch steht es mit der Parallele zu

---

[19]) Schleiermacher, a. a O. S. 90.; Tholuck, S. 21.

[20]) Tholuck, S. 12. 187; de Wette, z. d. St.

5, 32., von der Ehescheidung, wo, was bei Matthäus in engster Verbindung steht, bei Lukas (16, 18.) in einer der schon bezeichneten Spalten zwischen die Versicherung der Unvergänglichkeit des Gesetzes und die Parabel vom reichen Manne eingeklemmt ist. Denn zum Behuf einer Verbindung dieses Satzes mit dem vorhergehenden das *μοιχεύειν* mit Olshausen ohne Weiteres allegorisch von Untreue gegen das göttliche Gesetz zu deuten, oder Behufs des Zusammenhangs mit der folgenden Parabel diese mit Schleiermacher [21]) auf den ehebrecherischen Herodes zu beziehen: das heißt doch gleicherweise Gespenster sehen [22]). Vielmehr scheint in dem Verfasser die Ueberlieferung nachgeklungen zu haben, daß Jesus nach vorangeschickter Versicherung von der Unverbrüchlichkeit des mosaischen Gesetzes unter Anderem auch diesen strengen Grundsatz in Bezug auf die Scheidung ausgesprochen habe, und diesen, der ihm von jener Ausführung allein gegenwärtig war, stellte er hieher. Derselbe Ausspruch kommt Matth. 19, 9. in einem Zusammenhange wieder, der eine Wiederholung glaublich macht. Während sofort bei Matthäus die Gebote der Duldung und Nachgiebigkeit (5, 38—42.) unter der geistigen Auslegung des *ὀφθαλμὸν ἀντὶ ὀφθαλμοῦ* im begriffsmäßigsten Zusammenhange stehen, sind sie in der Bergrede des Lukas (6, 29.) weit unbestimmter durch das Gebot der Feindesliebe (V. 27 f.) eingeleitet; welches selbst bei Matthäus, wiederum entschieden besser, als Berichtigung des *ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου καὶ μισήσεις τὸν ἐχθρόν σου* (V. 43 ff.) gegeben ist. Namentlich die Bemerkung, daß, nur die Freunde zu lieben, nichts sei, was nicht auch schlechte Menschen thun könnten, welche bei Matthäus (V. 46 f.) als Polemik gegen die zum mosaischen Gebot der Freundesliebe in der Tradition

---

[21]) a. a. O. S. 206 f.

[22]) Vgl. de Wette, exeg. Hdb., 1, 2, S. 86.

hinzugekommene Erlaubniß, den Feind zu hassen, so genau sich anschließt, steht bei Lukas (V. 32.) nach dem: was ihr wollt u. s. f., welches Matthäus erst weiter unten (7, 12.) hat, ohne Zusammenhang. Ueberhaupt, vergleicht man den Abschnitt Luc. 6, 27—36. mit dem entsprechenden bei Matthäus: so wird man hier geordneten Fortschritt der Gedanken, dort eine ziemliche Verwirrung finden. [23])

Bleiben hierauf die Warnungen vor pharisäischer Heuchelei (6, 1—6.) ohne Parallele: so folgt in Bezug auf das Mustergebet eine, auf welche die neuere Kritik nicht wenig zum Nachtheil des Matthäus baut. Die ältere Harmonistik zwar hatte kein Bedenken, dieses Gebet von Jesu zweimal, sowohl unter den Umständen, welche Matthäus, als welche Lukas (11, 1 ff.) erzählt, vorgetragen sein zu lassen: [24]) allein schwerlich werden, wenn Jesus in der Bergrede schon ein Mustergebet gegeben hatte, seine Jünger ihn später, wie wenn nichts dergleichen vorhergegangen wäre, um ein solches angesprochen haben; in keinem Falle hätte wohl Jesus ohne alle Erinnerung, daß er ein solches ja längst gegeben, das früher mitgetheilte Muster wiederholt. Deßwegen hat sich die neueste Kritik dahin entschieden, daß nur Lukas den natürlichen und wahren Anlaß der Mittheilung dieses Gebetes aufbewahrt habe; wogegen es in der Bergrede des Matthäus nur, wie so manche andre Redestücke, vom Referenten eingeschoben sei. [25]) Allein die Natürlichkeit, welche man an der Darstellung dieser Sache bei Lukas rühmt, kann ich nicht entdecken. Abgesehen davon, was die bezeichneten Kritiker selbst unwahrscheinlich finden, daß die Jünger Jesu bis zur letzten Reise, in welche Lukas die Scene versetzt, ohne Anweisung zu beten gewesen

---

[23]) Uebereinstimmend de Wette, exeg. Handb., 1, 1, S. 48.

[24]) So Orig. de orat. 18, und noch Heß, Gesch. Jesu, 2, S. 48 f.

[25]) Schleiermacher, a. a. O. S. 173; Olshausen, 1, S. 235; Sieffert, S. 78 ff.; Neander, S. 235 f. Anm.

sein sollten: will überhaupt schon das, daß Jesus mit einer solchen gewartet haben soll, bis die Jünger ihn darum ersuchten, und daß er dann auf ihr Begehren sich sogleich in ein Gebet geworfen haben soll, nicht recht natürlich scheinen; gewiß vielmehr hat er von Anfang an oft in ihrem Kreise gebetet: dann aber war ihre Bitte überflüssig, und er mußte sie, wenn sie doch baten, wie Joh. 14, 9. auf das verweisen, was sie in seinem Umgange längst haben sehen und hören können. Die Darstellung bei Lukas scheint nach bloßer Vermuthung gemacht, indem man zwar wußte, daß jenes Gebet von Jesu herrührte, auf die weitere Frage aber, was ihn zur Mittheilung desselben bewogen habe, sich selbst die Antwort ertheilte: ohne Zweifel werden sie ihn um ein Mustergebet ersucht haben. Ohne daher behaupten zu wollen, daß Matthäus uns die Verbindung aufbewahrt habe, in welcher dieses Gebet ursprünglich von Jesu gesprochen ist, zweifeln wir doch ebensosehr, ob wir diese bei Lukas zu lesen bekommen. [26]) Was das Einzelne dieses Gebets betrifft, so ist es zwar nicht zu läugnen, was Wetstein sagt: **tota haec oratio ex formulis Hebraeorum concinnata est**:[27]) aber eben so richtig bleibt, was Fritzsche erinnert, daß so allgemeine Wünsche gar wohl von Verschiedenen auf unabhängige Weise im Gebete, und zwar selbst mit ähnlichen Worten, ausgesprochen werden konnten; [28]) wozu noch dieß kommt, daß ihre Auswahl und Zusammenstellung hier durchaus eigenthümlich und ein genauer Abdruck desjenigen religiösen Bewußtseins ist, welches Jesus hatte und den Seinigen mittheilen wollte. [29]) Das nach dem Schlusse des Gebetes angehängte Corollarium zur drittletzten Bitte steht hier nach der Unterbrechung durch die späteren Bitten um so weniger gut, als es auch am Folgenden keinen Halt hat, wo V. 16—18. dem früheren

---

[26]) Vergl. de Wette, exeg. Handb. 1, 1, S. 69. 1, 2, S. 65.

[27]) N. T. 1, 323. Man sehe die Parallelen bei ihm und Lightfoot.

[28]) Comm. in Matth. p. 265.

[29]) Vgl. de Wette, 1, 1, S. 69 ff.; Neander, S. 237 ff.

Gedankengange gemäß gegen das Heuchlerische des pharisäischen Fastens gesprochen wird; doch hat Markus 11, 25. diesen Ausspruch, sammt der Anweisung, beim Gebete seinen Feinden zu vergeben, an die vorangegangenen Reden von der Kraft des glaubensvollen Gebetes noch übler angehängt. [30])

Von 6, 19. an sollten alle Ausleger mit Paulus bekennen, daß ihnen der Faden des engeren Zusammenhangs abreiße: nur daß man dann nicht mit ebendemselben behaupten kann, unerachtet des mangelnden Zusammenhangs habe doch Jesus selbst auch alle die folgenden Gnomen noch zusammen gesprochen; sondern hier hat die neuere Kritik Alles für sich, wenn sie vermuthet, es seien hier zum Theil auch verschiedenzeitige Aussprüche Jesu zusammengestellt. Voran steht die Gnome von irdischen und himmlischen θησαυροῖς (V. 19—21.), welche Lukas 12, 33 f. in einer seine Anhänger von irdischen Sorgen abmahnenden Rede Jesu wahrscheinlich im richtigeren Zusammenhange hat. Anders bei der nun (V. 22 f.) folgenden Sentenz vom Auge als des Leibes Licht, welche bei Lukas 11, 34 f. der schon erwähnten Gnome von dem auf den Leuchter zu stellenden Lichte angehängt ist. Da nämlich der λύχνος auf dem Leuchter etwas ganz Anderes bezeichnet, als die Vergleichung des Augs mit einem λύχνος besagen will: so bleibt für die Verbindung der Sätze bei Lukas nur das leere Wort λύχνος übrig; ein lexikalischer Zusammenhang, welcher schlimmer als gar keiner ist. Folgt sodann (V. 24), wieder ohne nachweisbaren Zusammenhang, die Gnome von den zwei Herren; bei Lukas 16, 13. in der schon erwähnten Fuge zwischen den Parabeln vom Haushalter und vom reichen Mann, an das Vorhergehende wahrscheinlich bloß ad vocem μαμωνᾶς angeschlossen. Nun kommt bei Matthäus V. 25—34. eine Abmahnung von irdischen Sorgen durch Hinweisung auf das harmlose Gedeihen von Naturgegenständen; von Lukas 12,

---

30) Vgl. de Wette, 1, 2, S. 176.

22 ff. paſſend an eine ihm eigenthümliche Parabel von dem Manne angehängt, welchen mitten unter dem Anhäufen irdiſcher Schätze der Tod abfordert. [31]) Die folgende Warnung, nicht für die eigenen Fehler blind, gegen die der andern ſcharfſichtig und hart zu ſein (7, 1—5), läßt ſich, nach Auswerfung des Abſchnittes 6, 19 bis Ende, mit der vorausgegangenen Warnung vor phariſäiſcher Scheinheiligkeit (6, 16—18.) in Zuſammenhang bringen, und könnte inſofern zum urſprünglichen Körper der Rede gehört haben; [32]) wie ſie denn auch Lukas wieder in ſeiner Bergrede (V. 37 f. 41 f.) hat, wo ſie ſich zwar zufällig beſſer an die vorangegangene Ermahnung zur Barmherzigkeit anſchließt, aber V. 39. 40. und zum Theil auch 38. durch fremdartige Dinge auf das Gewaltſamſte unterbrochen iſt. Ganz unpaſſend hat die darin vorkommende Phraſis vom Meſſen Markus 4, 24. eingefügt, in einer Stelle, welche ganz den mehrbeſprochenen Fugen bei Lukas gleicht. Iſt ſofort V. 6. bei Matthäus gleichſehr ohne Zuſammenhang wie ohne Parallele: ſo findet ſich die folgende Ausführung über den Nutzen des Gebets (V. 7—11.) bei Lukas 11, 9. ſehr paſſend an eine ihm gleichfalls eigenthümliche Gleichnißrede von dem aus dem Schlafe gepochten Freunde angeſchloſſen; wogegen das bei Matthäus zuſammenhangloſe: was ihr wollt, daß euch die Leute thun ſollen u. ſ. f., in der Bergrede des Lukas 6, 31. nur einen ungefähren Zuſammenhang hat. [33]) Was ſofort (V. 13 f.) von der ξενὴ πύλη u. ſ. w. geſagt wird, leitet Lukas (13, 23) durch die an Jeſum geſtellte Frage: εἰ ὀλίγοι οἱ σωζόμενοι; ein, welche leicht, wie jene Bitte um eine Gebetsformel, von einem Solchen gemacht ſcheinen könnte,

---

[31]) Von 6, 19 bis Ende des Kapitels vermißt auch Neander den Zuſammenhang, und vermuthet eine vom Redacteur des griechiſchen Matthäus gemachte Zuſammenſtellung (S. 169. Anm.).

[32]) Neander, a. a. O.; de Wette, z. d. St.

[33]) De Wette, 1, 2, S. 45.

der zwar wohl wußte, daß Jeſus jenen Ausſpruch gethan hatte, aber um eine Veranlaſſung deſſelben verlegen war; auch iſt das Bild bei Lukas weit mangelhafter als bei Matthäus ausgeführt, und mit paraboliſchen Elementen verſchmolzen. [34]) Die Rede von dem Erkennen des Baumes an ſeinen Früchten (V. 16—20.), welche bei Lukas (6, 43 ff.) und auch bei Matthäus ſelbſt weiter unten (12, 33 ff.) in allgemeiner Beziehung, in der Bergrede des Matthäus aber in ſpeciellem Bezug auf Pſeudopropheten vorkommt, ſteht bei Lukas am allerwenigſten in ſchicklichem Zuſammenhange. Die folgende Erklärung Jeſu gegen diejenigen, welche bloß *Κύριε, Κύριε*, zu ihm ſagen, am Tage des Gerichts aber, ihrer ſchlechten Thaten wegen, von ihm werden abgewieſen werden (V. 21—23.), kann, weil ſie Jeſum beſtimmt als Meſſias vorausſetzt, ſo frühe nicht wohl gegeben ſein, und ſteht in ſofern bei Lukas (13, 25. ff.) ſchicklicher. Der Schluß der Rede, wie ſchon erwähnt, iſt beiden Evangeliſten gemeinſchaftlich.

Aus der bisher angeſtellten Vergleichung ſehen wir bereits, daß die körnigen Reden Jeſu durch die Fluth der mündlichen Ueberlieferung zwar nicht aufgelöst werden konnten; wohl aber nicht ſelten aus ihrem natürlichen Zuſammenhange losgeriſſen, von ihrem urſprünglichen Lager weggeſchwemmt, und als Gerölle an Orten abgeſetzt worden ſind, wohin ſie eigentlich nicht gehörten. Und dabei finden wir zwiſchen den drei erſten Evangeliſten den Unterſchied, daß Matthäus, einem geſchickten Sammler ähnlich, den Stücken zwar bei Weitem nicht immer den urſprünglichen Zuſammenhang wiederzugeben vermocht, doch aber meiſtens das Verwandte ſinnig zuſammenzureihen gewußt hat; während bei den beiden andern manche kleine Stücke da, wo gerade der Zufall ſie abgeſetzt hatte, namentlich in Spalten zwiſchen größeren Redemaſſen, liegen geblieben ſind, wobei dann insbeſondere Lukas in einigen Fällen ſich bemüht hat, ſie künſtlich zu faſſen, was aber den natürlichen Zuſammenhang nicht erſetzen konnte.

---

[34]) S. de Wette, z. d. St. des Lukas.

§. 77.

Instruction der Zwölfe. Klage über die galiläischen Städte. Freude über die Berufung der Einfältigen.

Bei Gelegenheit der Aussendung der Zwölfe stellt das erste Evangelium (K. 10.) wieder eine größere Rede zusammen, welche, soweit sie ihm nicht eigenthümlich ist, die beiden andern Synoptiker nur zum kleineren Theile bei eben diesem Anlaß gesprochen sein lassen; die meisten Bestandtheile derselben rückt Lukas theils bei Gelegenheit der Aussendung der Siebenzig (10, 2 ff.), theils bei einem späteren Gespräche mit den Jüngern (12, 2 ff.), ein; Etliches findet sich auch sowohl bei Matthäus als bei den übrigen in den Reden Jesu über seine Parusie wieder.

Wie auch hier die ältere Harmonistik unbedenklich eine Wiederholung derselben Reden annahm, [1]) so will die neuere Kritik nur bei Lukas die ursprünglichen Anlässe und Verbindungen, bei Matthäus eine bloße Zusammenstellung des Referenten finden; [2]) auch die Differenz kehrt wieder, daß die apologetisch gesinnten Ausleger behaupten, Matthäus habe das Bewußtsein gehabt, hier zu verschiedenen Zeiten Gesprochenes zusammenzustellen, ja er habe sogar vorausgesetzt, daß dieß auch seinen Lesern in die Augen fallen würde: [3]) wogegen andere mit Recht auf die Art hinweisen, wie die Rede V. 5. durch die Worte: *τούτους τοὺς δώδεκα ἀπέστειλεν ὁ Ἰ. παραγγείλας αὐτοῖς* eingeführt, und 11, 1. durch *καὶ ἐγένετο ὅτε ἐτέλεσεν ὁ Ἰ. διατάσσων τοῖς δώδεκα κ. τ. λ.* abgeschlossen ist, woraus zur

---

[1]) Z. B. Heß, Gesch. Jesu, 1, S. 545.

[2]) Schulz, a. a. O. S. 308. 314; Sieffert, S. 80 ff.

[3]) Olshausen, z. d. St. Die letztere kecke Behauptung bei Keri über den Ursprung des Evang. Matth., S. 63.

Genüge die Meinung des Evangelisten, hier einen zusammenhängenden Vortrag zu geben, erhelle. [4])

Eigenthümlich ist in dieser Rede dem Matthäus neben Anderem, was mehr nur als Erweiterung von Gedanken erscheint, die auch in den entsprechenden Stellen der beiden andern Synoptiker angelegt sind, der Eingang der Instruction, der die Wirksamkeit der Ausgesendeten auf Juden beschränkt (V. 5. 6.), und ihnen den Auftrag ertheilt — neben Verkündigung des Messiasreichs und Heilung der Kranken, wovon ebenso Lukas (9, 2.) spricht, — auch Todte zu erwecken: ein befremdender Auftrag, da von den Aposteln vor Jesu Hingang keine Todtenerweckung bekannt ist, und solche, ohne daß sie uns erzählt sind, dennoch mit Olshausen vorauszusetzen, Wenige Lust haben werden. Erst die Apostelgeschichte weiß von den Todtenerweckungen eines Petrus und Paulus: was die Jünger nach ihrem Ausgang in alle Welt thaten, dazu ließ sie die Sage schon bei ihrer ersten Aussendung durch Jesum bevollmächtigt werden.

Gemeinschaftlich sind den Synoptikern bei der Aussendung der Zwölfe eigentlich nur die Regeln für das äußere Verhalten der Ausgesendeten: auf welche Weise sie reisen, und wie sie sich in verschiedenen Fällen benehmen sollten (Matth. V. 9—11. 14. Marc. 6, 8—11. Luc. 9, 3—5.); wobei die Abweichung, daß Jesus nach Matthäus und Lukas den Jüngern außer Geld, Ranzen u. dgl. auch ὑποδήματα und ῥάβδον mitzunehmen verbietet, nach Markus dagegen ihnen nur untersagt, etwas Weiteres mit sich zu führen, εἰ μὴ ῥάβδον μόνον und σανδάλια, am einfachsten durch das Geständniß zu lösen ist, daß, wo die Sage nur dieß festhielt, daß Jesus, mit ausdrücklicher Nennung des Stabs und der Schuhe, die Einfachheit der apostolischen Ausrüstung bezeichnet hatte, dieß leicht der Eine so verstehen konnte, als hätte Jesus alles Reisegeräthe bis auf jene Stücke: der Andre, als hätte er auch diese untersagt.

[4]) Schulz, S. 315.

LIBRARY OF THE UNIVERSITY OF CALIFORNIA.

Und zwar konnte gerade der veranschaulichende Markus, wenn zu seiner Anschauung eines wandernden Apostels ein Stab vielleicht mitgehörte, geneigt sein, der ersteren Auffassung den Vorzug zu geben.

Bei Aussendung der Siebenzig ist es, daß Lukas (10, 2.) Jesum die Worte gebrauchen läßt, welche Matthäus schon 9, 37 f., als das Motiv Jesu zur Aussendung der Zwölfe enthaltend, wiedergibt, die Gnome: ὁ μὲν θερισμὸς πολὺς κ. τ. λ.; ferner den Ausspruch, daß der Arbeiter seines Lohnes werth sei (V. 7. vgl. Matth. 10, 10.); ebenso die Rede vom apostolischen Gruß und dessen Wirkung (Matth. V. 12 f. Luc. V. 5 f.); die Drohung gegen die Unempfänglichen (Matth. V. 15. Luc. V. 12.); endlich das ἀποστέλλω ὑμᾶς ὡς πρόβατα κ. τ. λ. (Matth. V. 16. Luc. V. 3.). Der Zusammenhang dieser Sätze ist beidemale ziemlich gleich natürlich; die Vollständigkeit bald auf der einen, bald auf der andern Seite größer: doch so, daß bei Matthäus Wesentlicheres, wie V. 16., bei Lukas mehr Aeußerliches hinzugefügt ist, wie V. 7. und 8., und V. 4., dessen seltsames Verbot, Jemanden auf dem Wege zu grüßen, als unhistorische Uebertreibung der Dringlichkeit ihres Geschäfts, oder als Nachbildung von 2. Kön. 4, 29. erscheinen könnte, wenn man nicht wüßte, daß die damaligen jüdischen Begrüßungen nicht wenig umständlich waren. [5]) Wenn von diesen Vorschriften, welche Jesus nach Matthäus den Zwölfen, nach Lukas den Siebzigen gibt, Sieffert bemerkt, daß sie an sich ebensogut bei dem einen als bei dem andern Anlaß ertheilt sein können: so möchte ich schon dieß aus dem Grunde bezweifeln, weil es mir unwahrscheinlich vorkommt, daß Jesus nach Lukas die vertrauteren Jünger nur mit dürftigen Regeln für ihr äußerliches Verhalten entlassen, den Siebzigen aber mehreres weit Wesentlichere und Herzlichere zugerufen haben sollte. [6]) Wenn sich aber jener Kritiker zuletzt

[5]) S. de Wette. Archäol., §. 265, und z. d. St.

[6]) Vgl. de Wette, exeg. Handb., 1, 1, S. 99.

für die Stellung des Lukas entſcheidet, weil ſeine Erzählung vermöge der Unterſcheidung der Siebenzig von den Zwölfen die beſtimmtere ſei: ſo iſt dieſer Punkt oben zum Vortheil vielmehr des Matthäus erledigt worden. — Auch der am Schluß der Inſtructionsrede bei Matthäus über denjenigen ausgeſprochene Segen, der einem ſeiner Anhänger nur ein ποτήριον ψυχροῦ reiche (V. 42.), iſt hier wenigſtens ſchicklicher eingefügt, als in der endloſen Wirrniß des letzten Stücks von Marc. 9. (V. 41.), wo das verknüpfende Band am Ende nur noch das ἐὰν und ὃς ἂν zu bilden ſcheint, womit die zuſammenhangloſen Sätze beginnen.

Anders ſtellt ſich die Sache, wenn wir diejenigen Theile der Inſtructionsrede betrachten, welche bei Lukas Kap. 12. und ſpäter ſtehen, und auch bei Matthäus als zweiter Theil derſelben ſich ausſondern. Ausſprüche nämlich, wie Matth. 10, 19 f. Luc. 12, 11., wo den Jüngern geſagt iſt, was ſie thun ſollen, wenn ſie vor Gericht gezogen werden; wie Matth. V. 28. Luc. V. 4 f., daß ſie diejenigen nicht fürchten ſollen, die nur den Leib tödten können; wie Matth. V. 32 f. Luc. V. 8 f. die Warnung vor Verläugnung Jeſu; auch die Rede von der durch ihn zu ſtiftenden allgemeinen Entzweiung (Matth. V. 34 ff. Luc. 51 ff., woran Matthäus, wie es ſcheint, aus Veranlaſſung der hiebei aufgezählten Familienglieder, den Ausſpruch Jeſu knüpft, daß man an dieſen nicht ſtärker als an ihm hängen dürfe, ſein Kreuz auf ſich nehmen müſſe u. ſ. f., was er zum Theil unten, 16, 24 f. in ſchicklicherem Zuſammenhange wiederholt); ferner Ausſprüche, welche in den Reden von der Paruſie wiederkehren, wie von allgemeiner Verfolgung der Jünger Jeſu (V. 17 f. 22. vgl. 24, 9. 13.); das von Lukas in die Bergrede (6, 40.) eingeſchobene, und auch bei Johannes (15, 20.) vorkommende Wort, daß der Jünger kein beſſeres Loos als der Meiſter anzuſprechen habe (V. 24 f.); endlich die der Rede bei Matthäus eigenthümliche Anweiſung, von einer Stadt in die andere zu fliehen, ſammt dem dazugefügten Troſte (V. 23.): dergleichen Ausſprüche, haben die Kritiker

wohl mit Recht erklärt, [7]) passen nicht gut zu dieser ersten Aussendung der Zwölfe, welche, wie die angebliche der Siebenzig, nur erfreuliche Resultate lieferte (Luc. 9, 10. 10, 17.); sie setzen vielmehr die getrübteren Verhältnisse voraus, wie sie nach Jesu Tode und vielleicht auch schon in der letzten Zeit seines Lebens sich gestalteten. Demnach hätte Lukas das Richtigere, indem er diese Reden in die letzte Reise Jesu versetzt: [8]) wenn nicht gar dergleichen Schilderungen des späteren Schicksals der Apostel und übrigen Anhänger Jesu erst nach dessen Tode ex eventu gemacht, und ihm als Weissagungen in den Mund gelegt worden sind; eine Vermuthung, welche wenigstens in Bezug auf den Ausspruch V. 38: ὃς ἃ λαμβάνει τὸν ϛαυρὸν αὐτῦ καὶ ἀκολυθεῖ ὀπίσω μυ κ. τ. λ., sehr nahe liegt. [9])

Die nächste längere Rede Jesu bei Matthäus ist die, so weit sie sich auf den Täufer bezog, bereits betrachtete, Kap. 11. Von der V. 20—24. folgenden Klage und Drohung gegen die galiläischen Städte, ἐν αἷς ἐγένοντο αἱ πλεῖϛαι δυνάμεις αὐτῦ, und welche doch ἃ μετενόησαν, möchten die neuesten Kritiker vielleicht mit Recht behaupten, daß sie mitten in die galiläische Wirksamkeit hinein, wohin Matthäus sie stellt, weniger passe, als in die Zeit, in welche sie Lukas (10, 13 ff.) versetzt, da Jesus Galiläa verlassen, und sich zum letzten Versuche nach Judäa und Jerusalem auf den Weg gemacht hatte. [10]) Anders dagegen verhält es sich mit dem näheren Zusammenhange dieser Aussprüche. Während nämlich bei Matthäus zu der vorangegangenen Zusammenstellung der gleich schlechten

---

[7]) Schulz, S. 308; Sieffert, S. 82 ff.

[8]) Den durchaus befriedigenden Zusammenhang übrigens, welchen die neuere Kritik in dem 12ten Kapitel des Lukas findet, kann ich ebensowenig entdecken, als Tholuck, Auslegung der Bergpredigt, S. 13 f., welcher hier zugleich die Parteilichkeit Schleiermacher's für den Lukas und gegen den Matthäus treffend gezeichnet hat.

[9]) S. de Wette z. d. St.

[10]) Schleiermacher, über den Lukas, S. 169 f.; Schneckenburger, über den Ursprung u. s. f., S. 32. f.

Aufnahme, welche Jesus wie Johannes gefunden, diese Klage über die Hauptschauplätze der Wirksamkeit des Ersteren trefflich paßt: ist schwer zu begreifen, wie Jesus nach Lukas den auszusendenden Siebzigen gegenüber, welche ganz der Zukunft zugekehrt sein mußten, von seiner eigenen trüben Vergangenheit reden mochte, ohne doch das den galiläischen Städten angedrohte Strafgericht mit demjenigen in Verbindung zu bringen, welches er eben vorher über die Stadt ausgesprochen hatte, die seine Abgesandten nicht aufnehmen würde. Vielmehr nur den Referenten erinnert diese von Jesu überlieferte Vergleichung einer gegen seine Jünger widerspenstigen Stadt mit Sodom an die ähnliche der gegen ihn selbst unfolgsamen Orte mit Tyrus und Sidon, ohne daß ihm die Unzusammengehörigkeit beider zum Bewußtsein käme. [11])

Die V. 25—27. folgende ἀγαλλίασις über die den νηπίοις verliehene Einsicht knüpft Matthäus nur unbestimmt an die vorhergegangene Verwünschung an; da sie jedoch einen durch erfreuliche Anlässe geänderten Gemüthszustand Jesu voraussetzt, so würde es alle Wahrscheinlichkeit haben, daß Lukas (10, 17. 21 ff.) die Rückkehr der Siebenzig mit erfreulichen Nachrichten als Anlaß jener Rede heraushebt; wenn nur die Auswahl und also auch die Rückkehr der 70 Jünger nicht so problematisch wäre; statt deren übrigens die der Zwölfe hiehergezogen werden könnte. Die an dieses Frohlocken bei Matthäus sich schließende Einladung an die κοπιῶντες καὶ πεφορτισμένοι (V. 28—30.) fehlt bei Lukas, welcher statt dessen Jesum κατ' ἰδίαν zu den Jüngern sich wenden, und sie glücklich preisen läßt, daß sie sehen und hören dürfen, wonach viele Propheten und Könige vergeblich sich gesehnt hätten (V. 23 f.); was zu dem Vorangegangenen wenigstens nicht so specifisch, wie das bei Matthäus damit Verbundene, paßt, auch bei diesem 13, 16 f. in einer Verbindung steht, welche mit der bei Lukas sich jedenfalls messen kann.

[11]) Vgl. de Wette, exeg. Handb., 1, 1, S. 110. 1, 2, S. 62.

§. 78.

Die Parabeln.

Wenn Matthäus Kap. 13. Jesum sieben Parabeln, sämmtlich die *βασιλεία τῶν οὐρανῶν* betreffend, vortragen läßt: so ist die neuere Kritik bedenklich geworden, ob wirklich Jesus so viele Gleichnisse in Einem Zuge gesprochen haben möge?[1] Die Parabel, hat man erinnert, sei eine Aufgabe, welche durch eigenes Nachdenken gelöst zu werden verlange; deßwegen nach jeder ein Ruhepunkt nöthig, wenn man durch dieselben wahrhaft belehren, und nicht vielmehr durch den Wechsel unverstandener Bilder zerstreuen wolle.[2] Wird man dieß jedenfalls mit Neander soweit einräumen müssen, daß nur Parabeln über denselben oder genau verwandte Gegenstände hintereinander gesprochen werden dürfen, um eben unter manchfaltigen Formen und von verschiedenen Punkten aus auf das Eine hinzuleiten:[3] so lassen sich unter den sieben in Rede stehenden Gleichnissen zwar die vom Senfkorn und Sauerteig auf den gemeinsamen, jedoch verschieden schattirten, Grundgedanken von dem allmähligen Wachsen und Durchdringen des Reiches Gottes; die vom Netze und vom Unkraut auf den der Mischung des Guten mit dem Bösen im Reiche Gottes; die vom Schatze und der Perle auf den des unschätzbaren und alle Opfer lohnenden Werths des Gottesreiches zurückführen: womit aber, den Gedanken von der verschiedenen Empfänglichkeit der Menschen für die Predigt vom Reiche Gottes, im Gleichniß vom Säemann, dazugerechnet, vier verschiedene Grundgedanken für die zusammengestellten Parabeln bleiben; Gedanken, die zwar in ihrer gemeinsamen Beziehung auf die

---

[1] Schulz, über das Abendmahl, S. 314.

[2] Olshausen, bibl. Comm., 1, S. 437.

[3] L. J. Chr., S. 175.

βασιλεία τῶν οὐρανῶν zuſammenhängen, von dieſer aber, ſo weſentlich verſchiedene Seiten zur Anſchauung bringen, daß zum Behuf des gründlichen Verſtändniſſes unerläßlich war, bei jedem insbeſondere zu verweilen. Gewiß würde daher, hat man geſchloſſen, Jeſus das Lob der Lehrweisheit nicht verdienen, wenn er jene Gleichnißreden alle, ſo wie Matthäus es darſtellt, in Einem Zuge geſprochen hätte. [4]) Sah man hienach auch in dieſem Abſchnitt eine Zuſammenſtellung gleichartiger, aber zu verſchiedenen Zeiten geſprochener Reden: ſo erhob ſich ſofort auch hier der Streit, ob ſie Matthäus mit Bewußtſein von dieſem letzteren Umſtand, oder in der Meinung, zuſammenhängend Vorgetragenes zu geben, veranſtaltet habe? wovon das Letztere aus der Anfangsformel (V. 3.): *καὶ ἐλάλησεν αὐτοῖς πολλὰ ἐν παραβολαῖς*, und dem Schluſſe (V. 53.): *ὅτε ἐτέλεσεν ὁ Ἰ. τὰς παραβολὰς ταύτας*, unwiderſprechlich zu erhellen ſcheint. Darauf wenigſtens, daß die Jünger Jeſum nicht wohl vor allem Volke, ſondern, wie auch Markus (4, 10.) berichte, als ſie wieder *κατʼ μόνας* waren, um eine Erklärung der erſten Parabel werden angegangen haben, kann man ſich für ein Abbrechen des Vortrags gleich nach dieſer nicht berufen, [5]) weil daraus, daß nach der erſten Parabel Matthäus nicht wie Markus Jeſum nach Hauſe gehen, ſondern auf dem Platze von ſeinen Jüngern um Erläuterung erſucht werden läßt, deutlich erhellt, daß er ſich hier kein Abbrechen des Vortrags gedacht hat. Mit mehr Grund kann man ſich auf die Schlußformel berufen, welche Matthäus ſchon nach der vierten Parabel V. 34 f. einfügt, indem er die bisherigen Gleichniſſe durch die Bemerkung: *ταῦτα πάντα ἐλάλησεν ὁ Ἰ. ἐν παραβολαῖς κ. τ. λ.* zuſammenfaßt, und ſogar durch Anwendung einer A. T.lichen Weiſſagung den Ruhepunkt vollkommen macht; ſowie auf die Veränderung der Oertlichkeit,

---

[4]) Schneckenburger, über den Urſprung u. ſ. f., S. 33.

[5]) Dieſe und die folgende Berufung bei Olshauſen, S. 438.

die hier bei ihm eintritt, indem V. 36. Jesus das Volk entläßt, und vom Ufer des galiläischen Sees, wo er bisher gesprochen, εἰς τὴν οἰκίαν kommt, wo ihn die Jünger um Erklärung der zweiten Parabel angehen, an welche er sofort noch drei weitere Gleichnisse knüpft. Allein, daß auf diese Weise der Vortrag der drei letzten Parabeln von dem der übrigen durch einen Ortswechsel und somit auch durch einige Zwischenzeit getrennt ist, verändert den Stand der Sache wenig. Denn daß Jesus vor dem so leicht zu überladenden Volke auch nur vier Parabeln, worunter zwei der bedeutendsten, in Einem Zuge vorgetragen, und daß er hierauf die Jünger, deren Fassungskraft er bei dem ersten und zweiten Gleichniß hatte zu Hülfe kommen müssen, statt sie zu prüfen, ob sie nun das dritte und vierte sich selbst auszulegen im Stande wären, mit drei neuen Gleichnissen überschüttet haben sollte: bleibt immer noch unwahrscheinlich genug. Uebrigens dürfen wir die Erzählung des Matthäus nur genauer ansehen, um zu bemerken, wie er zu der Unterbrechung V. 34 ff. nur unwillkürlich gekommen ist. Hatte er im Sinn, eine Masse von Parabeln, und für die zwei wichtigsten und daher voranzustellenden zwei privatim den Jüngern gegebene Erklärungen, mitzutheilen: so konnte er hiebei auf dreifache Weise zu Werke gehen. Entweder ließ er unmittelbar nachdem eine Parabel vorgetragen war, noch im Angesichte des Volkes, Jesum den Jüngern die Erklärung geben: wie er nach der ersten Gleichnißrede (V. 10, 23.) wirklich thut. Allein diese Darstellung hat das Unbequeme, daß man nicht begreift, wie Jesus dem in gespannter Erwartung um ihn versammelten Volke gegenüber zu einer Privatunterhaltung der Art Muße bekommen konnte. [6]) Diesen Uebelstand hat Markus gefühlt, und deßhalb die zweite mögliche Auskunft ergriffen, daß er nämlich nach der ersten Parabel Jesum mit den Jüngern nach Hause

---

[6]) Schleiermacher, S. 120.

gehen, und ihnen hier die Lösung derselben geben läßt. Indeß, diese Wendung war für denjenigen gar zu hinderlich, der mehrere Gleichnißreden nach einander zu geben gedachte; denn war schon nach der ersten Jesus zu Hause gebracht, so war der Schauplatz verlassen, auf welchem mit Fug die weiteren vorgetragen werden konnten. Deßwegen mag der Berichterstatter im ersten Evangelium nach der zweiten Parabel in Bezug auf die Erklärung weder seine erste Auskunft wiederholen, noch die andere in Anwendung bringen; sondern, indem er ohne Unterbrechung zu zwei weiteren Gleichnissen fortgeht, scheint er sich eine dritte Maßregel vorzubehalten: nämlich, die ihm im Sinne liegenden Parabeln vorher alle dem Volke vortragen, und dann erst, wenn er nach Abschluß derselben Jesum nach Hause gebracht hätte, ihn die rückständige Auslegung der zweiten geben zu lassen. Hiedurch entstand in dem Wiedererzähler ein Streit zwischen den Parabeln, die ihm noch im Sinne lagen, und der Auslegung, deren Rückstand ihn drängte: sobald in seiner Erinnerung an jene die mindeste Stockung eintrat, mußte er mit dieser, und also mit Schlußformel und Heimkehr, bei der Hand sein, und fielen ihm hierauf noch einige weitere Gleichnisse ein, so mußte er sie eben nachher noch beisetzen. So ist es dem Matthäus mit den drei letzten Parabeln begegnet, die er nun fast wider Willen den Jüngern allein muß vorgetragen werden lassen, für welche doch nicht besondere Parabeln, sondern nur Auslegungen derselben gehörten; wie denn auch Markus (V. 33 f.) offenbar voraussetzt, die weiteren Gleichnisse, die er auf die Auslegung des ersten folgen läßt, seien wieder dem Volke vorgetragen worden. [7])

Markus, welcher nach 4, 1. dieselbe Scene am See malt, wie Matthäus, stellt nur drei Parabeln zusammen, von welchen die erste der ersten, die dritte (vom Senfkorn) der dritten

---

[7]) Fritzsche, Comm. in Marc. S. 120. 128. 134.

bei Matthäus entspricht, die mittlere aber gewöhnlich für eine dem Markus ganz eigenthümliche Gleichnißrede gehalten wird. [8]) Matthäus hat hier die Parabel, in welcher das Himmelreich einem Manne verglichen wird, der guten Samen in seinen Acker säet; während aber die Leute schlafen, kommt der Feind, und säet Unkraut darunter, welches sofort mit dem Weizen aufgeht, ohne daß die Knechte wissen, woher es komme? Sie wollen es ausraufen: aber der Herr gibt ihnen die Weisung, beides miteinander bis zur Ernte wachsen zu lassen, wo es Zeit genug sein werde, es zu sondern. Bei Markus vergleicht Jesus das Himmelreich einem Manne, der Samen in die Erde säet, und während er schläft und wieder aufsteht, wächst die Saat heran, er weiß nicht wie, von einer Entwicklungsstufe zur andern. Endlich wenn sie reif ist, schickt er die Sichel, weil die Zeit zur Ernte da ist. In dieser Parabel fehlt, was bei Matthäus das Hauptmoment ausmacht, das vom Feind ausgesäte Unkraut; da jedoch die übrigen Momente: Säen, Schlafen, Aufwachsen man weiß nicht wie, Ernte, ganz dieselben sind, so fragt es sich, ob nicht Markus hier bloß eine ihm sonst woher bekannte andere Recension derselben Gleichnißrede gibt, welche er der des Matthäus vielleicht mit deßwegen vorzog, weil sie in jener Gestalt mehr vermittelnd zwischen die erste vom Säemann und die dritte vom Senfkorn eintrat.

Auch Lukas hat von den sieben Parabeln, Matth. 13., bloß drei: die vom Säemann, vom Senfkorn und vom Sauerteig: so daß also dem Matthäus die Gleichnisse vom vergrabenen Schatz, von der Perle und vom Netze, wie auch die vom Unkraut im Acker, eigenthümlich bleiben. Das Gleichniß vom Säemann stellt Lukas etwas früher (8, 4 ff.), und auch nicht in dieselbe Umgebung wie Matthäus; überdieß getrennt von den zwei weiteren Parabeln, die er noch mit der Sammlung

---

[8]) Saunier, über die Quellen des Markus, S. 74; Fritzsche a. d. zuletzt a. O.; vergl. de Wette z. d. St.

des Matthäus gemein hat. Diese bringt er später, 13, 18—21., nach; eine Stellung, welche die neueren Kritiker einstimmig als die richtige anerkennen. [9]) Allein dieses Urtheil gehört zu dem Seltsamsten, wozu sich die jetzige Kritik durch ihre Parteilichkeit für den Lukas hat verleiten lassen. Denn sehen wir den so sehr gerühmten Zusammenhang an, so hat hier Jesus in einer Synagoge ein zusammengebücktes Weib geheilt, hierauf den schwierigen Synagogenvorsteher durch das Argument vom Ochsen und Esel zum Schweigen gebracht, und nun heißt es V. 17.: *καὶ ταῦτα λέγοντος αὐτῦ κατῃσχύνοντο πάντες οἱ ἀντικείμενοι αὐτῷ, καὶ πᾶς ὁ ὄχλος ἔχαιρεν ἐπὶ πᾶσι τοῖς ἐνδόξοις τοῖς γινομένοις ὑπ᾽ αὐτῦ.* Gewiß eine Schlußformel, so ausführlich und entschieden, wie irgend eine, nach welcher unmöglich noch die Begebenheit auf derselben Scene weitergeführt sein kann; sondern, wenn hierauf durch ein *ἔλεγε δὲ* und *πάλιν εἶπε* die beiden Parabeln angehängt werden: so sieht man, der Verfasser wußte die Gelegenheit nicht mehr, bei welcher sie Jesus vorgetragen hatte; daher fügte er sie auf Gerathewohl irgendwo in dieser unbestimmten Weise ein, und zwar weit weniger geschickt offenbar als Matthäus, der sie doch zu Gleichartigem zu gesellen wußte. [10])

Wenn wir hierauf von den übrigen evangelischen Parabeln [11]) zuerst diejenigen, welche Einem Evangelisten eigenthümlich sind, betrachten: so stoßen wir zuvörderst bei Matthäus 18, 23 ff. auf das Gleichniß von dem Knechte, welcher, unerachtet ihm sein Herr eine Schuld von 10,000 Talenten geschenkt hatte, doch seinem Mitknechte nicht einmal eine von 100 Denaren erlassen wollte; passend eingeleitet durch eine Ermahnung zur Versöhnlichkeit (V. 15.) und die Frage des Petrus, wie

---

[9]) Schleiermacher, a. a. O. S. 192; Olshausen, 1, S. 438; Schneckenburger, a. a. O. S. 33.

[10]) Vgl. de Wette, exeg. Handb., 1, 2, S. 73 f.

[11]) Analogien zu diesen Gleichnißreden und Sprüchen aus der rabbinischen Literatur geben Wetstein, Lightfoot u. Schöttgen z. d. St.

oft man dem fehlenden Bruder vergeben ſolle? — Gleichfalls eigenthümlich iſt dem Matthäus das Gleichniß von den Arbeitern im Weinberge (20, 1 ff.), welches ein paſſendes Gegengewicht gegen die vorangegangene Verheißung reicher Belohnung ſeiner Anhänger iſt. Von den Sentenzen übrigens, welche Matthäus (V. 16.) an die Parabel hängt, paßt nur die erſte: ἔσονται οἱ ἔσχατοι πρῶτοι κ. τ. λ., die er ihr auch ſchon vorausgeſchickt hatte (19, 30.), zu derſelben; die andere: πολλοί εἰσι κλητοὶ κ. τ. λ. aber gibt vielmehr die Moral der Parabel vom königlichen Gaſtmahl und vom hochzeitlichen Gewande an, wo ſie auch wirklich Matthäus wiederholt (22, 14.). Sie eignete ſich aber ganz dazu, auch abgeriſſen als vereinzelte Gnome umzulaufen, und da es paſſend ſchien, an das Ende einer Gleichnißrede eine oder mehrere dergleichen kurze Sentenzen zu ſtellen: ſo mag dieſe hier wegen einiger äußerlichen Aehnlichkeit mit der andern ihr vom Referenten beigeſellt worden ſein. — Weiter iſt dem Matthäus die Parabel von den zwei in den Weinberg geſchickten Söhnen (21, 28 ff.) eigenthümlich, welche ſich an eine Verhandlung mit den Hohenprieſtern und Aelteſten nicht übel lehnt, und deren antipharisäiſche Bedeutung durch die Zuſätze V. 31 f. auf erwünſchte Weiſe in's Licht geſtellt iſt.

Unter den dem Lukas eigenthümlichen Parabeln haben die von den zwei Schuldnern (7, 41 ff.), die vom barmherzigen Samariter (10, 30 ff.), die von dem Manne, den im Sammeln irdiſcher Schätze der Tod unterbricht (12, 16 ff. vergl. Sir. 11, 17 ff.), ſo wie die beiden, welche die Wirkſamkeit des anhaltenden Gebets verſinnlichen (11, 5 ff. 18, 2 ff.), ihren unverkennbaren Sinn, und bis auf die letzte, welche abgebrochen eintritt, auch leidlichen Zuſammenhang; zugleich kann man an den beiden letzten lernen, wie in den Parabeln Jeſu oft von einem Zuge ganz abſtrahirt werden muß, indem in der einen derſelben Gott mit einem trägen Freunde, in der andern mit einem ungerechten Richter in Parallele geſtellt iſt. An die zuletzt genannte Parabel ſchließt ſich die vom Phariſäer

und Zöllner an (V. 9—14.), von welcher nur Schleiermacher, einem selbstgemachten Zusammenhange mit dem Vorhergehenden zulieb, die antipharisäische Tendenz läugnen kann.[12]) Eine ähnliche Richtung haben die Gleichnisse vom verlornen Schaf, Groschen und Sohn (Luc. 15, 3. 32.), von welchen Matthäus (18, 12 ff.) nur das erste, aber in einem andern Zusammenhange, hat, der auch den Sinn etwas anders, und zwar, wie sich später zeigen wird, ohne Zweifel minder richtig, bestimmt. Daß diese drei Parabeln unmittelbar hinter einander gesprochen sein können, ist deßwegen denkbar, weil die zweite nur eine untergeordnete Variation der ersten, die dritte aber weitere Ausführung und Erläuterung von beiden ist. Ob ebenso, nach der Behauptung der neueren Kritik, auch noch die zwei folgenden Gleichnisse mit den vorhergehenden in Einen zusammenhängenden Vortrag gehören,[13]) muß die nähere Betrachtung ihres auch an sich bemerkenswerthen Inhalts zeigen.

Die nächstfolgende, als crux interpretum bekannte, Parabel vom ungerechten Haushalter (16, 1 ff.) ist doch in sich selber ohne alle Schwierigkeit. Liest man bloß bis zum Ende des Gleichnisses, die zunächst darangehängte Moral, V. 9., miteingeschlossen: so bringt man den einfachen Sinn heraus, daß der Mensch, der, auch ohne gerade bestimmt auf unrechtmäßige Weise zu Geld und Gut gelangt zu sein, doch Gott gegenüber ein δοῦλος ἀχρεῖος (Luc. 17, 10.), und in Anwendung der ihm von Gott anvertrauten Gaben οἰκονόμος τῆς ἀδικίας ist, diese immer mitunterlaufende Untreue am besten durch Nachsicht und Wohlthätigkeit gegen seine Mitmenschen gut machen, und sich durch deren Vermittlung einen Platz im Himmel verschaffen könne. Daß diese Wohlthätigkeit in der fingirten Geschichte ein Betrug ist, hievon muß man, wie in den vorhin angeführten Parabeln davon, daß der Freund träge

---

[12]) Ueber den Lukas, S. 220.

[13]) Schleiermacher, a. a. O. S. 202 ff.; Olshausen z. d. St.

und der Richter ungerecht ist, abstrahiren; was überdieß in der Erzählung selbst dadurch angedeutet ist, daß V. 8. gesagt wird, was der *οἰκονόμος* im Sinne dieser Welt gethan habe, sei in der Anwendung im höheren Sinne der *υἱοὶ τοῦ φωτὸς* zu verstehen. Freilich, wenn man nun auch noch das *ὁ πιστὸς ἐν ἐλαχίστῳ κ. τ. λ.* (V. 10—12.) in demselben Zusammenhange gesprochen sich denkt: gewinnt es den Schein, als müßte der in der Parabel als Muster aufgestellte *οἰκονόμος* in irgend einem Sinne das Lob der Treue verdienen, und wenn V. 13. von zwei Herren, Gott und dem Mammon, die Rede wird, denen man nicht zugleich dienen könne, so scheint der Haushalter es mit dem rechten Herrn gehalten haben zu müssen. Daher Erklärungen, wie die Schleiermacher'sche, welche unter dem Herrn die Römer, unter den Schuldnern das jüdische Volk, unter dem Haushalter die auf Kosten von jenen gegen dieses wohlthätigen Zöllner versteht, zu diesem Behuf aber auf die willkürlichste Weise den Herrn zum gewaltthätigen Manne machen, den Haushalter aber rechtfertigen muß: [14]) eine Verkehrung, welche in Olshausen bis zum Extrem fortgegangen ist, indem nun dieser den Herrn, der durch sein richterliches Auftreten sich deutlich als Repräsentanten Gottes ankündigt, zum *ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου* verschlimmert, den Haushalter aber zum Bilde eines Menschen erhebt, der die Güter dieser Welt zu geistigen Zwecken verwendet. Allein den bezeichneten Versen auf die Deutung der Parabel Einfluß zu gestatten, wäre man, da diese in der Moral V. 9. den befriedigendsten Abschluß hat, und unrichtige Zusammenstellungen bei Lukas keineswegs ohne Beispiel sind, nur dann veranlaßt, wenn eine genaue Verwandtschaft des Inhalts zu Tage läge: wovon aber vielmehr das Gegentheil, die störendste Verschiedenartigkeit, vorhanden ist. Ueberdieß fällt es nicht schwer, nachzuweisen, was den Lukas hier zu einer falschen Zusammenstellung verführt haben mag. Es war in der Parabel vom

[14]) A. a. O.

μαμωνᾶς τῆς ἀδικίας die Rede; dieß weckte in ihm die Erinnerung an einen ähnlich lautenden Ausspruch Jesu: daß, wer an dem ἀδίκῳ μαμωνᾷ, als dem Geringeren, sich treu beweise, dem auch das Höhere anvertraut werden könne. War aber einmal vom Mammon die Rede: wie konnte der Verfasser umhin, sich des bekannten Ausspruchs Jesu von Gott und dem Mammon, als zwei unvereinbaren Herren, zu erinnern, und zum Ueberfluß auch noch diesen (V. 13.) beizusetzen? [15]) Daß durch diese Zusätze die vorhergemeldete Gleichnißrede in ein völlig falsches Licht gestellt wurde, bekümmerte den Referenten wenig, der vielleicht ihren Sinn selbst nicht klar gefaßt hatte, oder in dem Bestreben, sein evangelisches Gedächtniß vollständig zu entleeren, auf den Zusammenhang keinen Bedacht nahm. Man sollte überhaupt mehr Bewußtsein davon haben, daß bei denjenigen unserer Evangelisten, welche nach der jetzt herrschenden Annahme eine mündliche Ueberlieferung aufzeichneten, in Abfassung ihrer Schriften das Gedächtniß in einer Weise angesprochen war, welche die Thätigkeit der Reflexion zurückdrängen mußte; weßwegen in ihren Berichten das herrschende Band die Ideenassociation mit ihren zum Theil an Aeußerliches sich haltenden Gesetzen ist, und wir uns nicht

---

[15]) Diesen letzteren Vers hat auch Schneckenburger, Beiträge, No. V., wo er zugleich die Olshausen'sche Deutung der Parabel treffend widerlegt, als nicht hieher gehörig erkannt, während er von den vorangegangenen Versen, mit Unrecht schon vom 9ten an, diese Ansicht bloß möglich findet. Auch de Wette z. d. St. findet nur V. 13. entschieden nicht hieher gehörig; V. 10—12. scheinen ihm durch Ergänzung eines ausgelassenen Mittelgliedes, das von der klugen Benützung des Reichthums auf die Treue überleitete, für den Zusammenhang möglicherweise gerettet werden zu können; doch so, daß der Begriff der Treue nicht auf den Haushalter bezogen werden dürfe. — Die zahlreichen älteren und neueren Versuche, das Gleichniß vom Haushalter ohne eine solche kritische Sonderung zu erklären, sind nur eben so viele Beweise, daß ohne dieselbe eine befriedigende Auslegung der Parabel unmöglich ist.

wundern dürfen, namentlich manche Reden Jesu nach dem bloßen Gleichklang gewisser Schlagwörter zusammengereiht zu finden.

Blicken wir von hier auf die Behauptung zurück, daß das Gleichniß vom ungerechten Verwalter im Zusammenhange mit dem vorhergehenden vom verlorenen Sohne gesprochen sein müsse: so sehen wir dieselbe nur auf falscher Deutung beruhen. Soll nämlich nach Schleiermacher die Vertheidigung der Zöllner gegen die Pharisäer das Band ausmachen: so finden wir von Zöllnern und Pharisäern in der Parabel keine Spur; oder soll nach Olshausen der zuvor dargestellten barmherzigen Liebe Gottes gegenüber nun die barmherzige Liebe der Menschen hervorgehoben werden: so ist hier überall nur von einfacher Wohlthätigkeit die Rede, und eine Parallele zwischen dieser und der Art, wie Gott dem Verlorenen verzeihend entgegenkommt, nicht von ferne angedeutet. Auch die Bemerkung V. 14., daß alles dieß die Pharisäer gehört, und als φιλάργυροι Jesum verspottet haben, muß sich theils nicht nothwendig auf dieselben Individuen beziehen, von welchen 15, 2. die Rede gewesen war, so daß diese die ganze Rede als zusammenhängende angehört haben müßten: theils bewiese sie doch zunächst nur die Ansicht des Referenten von der Zusammengehörigkeit dieser Parabeln, welche nach dem Bisherigen uns unmöglich binden kann. [16])

Nach einer bereits besprochenen, mit zusammenhanglosen Redestücken ausgefüllten Spalte, V. 15—18, wird an das letzte dieser Stücke, vom μοιχεύειν, das Gleichniß vom reichen Manne auf eine Weise angefügt, welche man vergeblich nach dem früher Bemerkten als Zusammenhang darzustellen sich bemüht. Darin jedoch wird man Schleiermacher'n Recht geben müssen, daß, wenn man das Gleichniß vom Vorhergehenden trennt, die alsdann gewöhnliche Beziehung desselben auf die göttliche Strafgerechtigkeit gleichfalls ihre großen

[16]) Vgl. de Wette, exeg. Handbuch, 1, 2, S. 80.

Schwierigkeiten habe.[17]) Denn gar nichts ist doch in der ganzen Parabel herausgehoben, was der Reiche und Lazarus gethan haben müßten, um nach unsern Begriffen mit Recht der eine in Abrahams Schooß, der andere in die Qual versetzt zu werden; sondern das Verbrechen des einen scheint nur im Reichthum, wie des andern Verdienst nur in der Armuth bestanden zu haben. Man nimmt zwar gewöhnlich von dem Reichen an, theils daß er im Genusse ausgeschweift, theils daß er den Lazarus lieblos behandelt habe.[18]) Allein das letztere ist nirgends angedeutet; denn daß der Arme hart πρὸς τὸν πυλῶνα des Reichen liegt, soll nicht den Vorwurf für diesen enthalten, daß er ihm leicht hätte helfen können, und es doch unterlassen habe: sondern nur den Contrast sowohl zwischen ihrem beiderseitigen irdischen Loose, als zwischen ihrer Nähe in diesem, und ihrer Entfernung im andern Leben in's Licht stellen; und ebenso will der Zug, daß der Arme begierig gewesen sei, von den Brosamen sich zu sättigen, die von des Reichen Tische fielen, nicht sagen, daß der Reiche ihm auch diese verweigert, oder daß er ihm mehr als bloß die Brosamen hätte zukommen lassen sollen: sondern nur die tiefe Unterordnung des irdischen Looses von Lazarus unter das des reichen Mannes soll es anzeigen, im Gegensatz gegen das umgekehrte Verhältniß, welches nach dem Tode eintrat, wo der Reiche sich nach einem Tropfen Wassers von der Hand des Lazarus sehnte. Auf dieses Gesuch könnte, sofern der Reiche als unbarmherzig gegen den Lazarus gezeichnet werden sollte, der Abraham der Parabel nicht anders als in der Art antworten: du hast einst einen viel näheren Weg zu diesem Lazarus gehabt, und ihn doch nicht erquickt; wie sollte nun er einen so weiten Weg zu dir hinüber machen, um dir Linderung zu bringen? Ebenso ist das herrliche Leben des Reichen nur im

---

[17]) A. a. O. S. 208.

[18]) S. Kuinöl, z. d. St.

Contraſte gegen das Elend des Armen ſo ausgemalt; wäre er als ausſchweifend im Genuſſe vorausgeſetzt, ſo müßte ihn Abraham erinnern, wie er im Leben ſich des Guten zu viel genommen, nicht bloß, wie er ſein Gutes empfangen habe. Nicht minder grundlos iſt es andrerſeits, bei Lazarus hohe ſittliche Vorzüge vorauszuſetzen, da ſolche weder in der Beſchreibung ſeiner Perſönlichkeit angedeutet, noch in der Rede Abrahams ihm angerechnet ſind; ſein einziges Verdienſt iſt, in dieſem Leben Uebles empfangen zu haben. Es iſt alſo in dieſer Parabel als Maßſtab bei der künftigen Vergeltung nicht das in dieſem Leben gethane Gute und verübte Böſe, ſondern das hier erlittene Uebel und genoſſene Gute vorausgeſetzt, [19]) und das ſprechendſte Motto zu derſelben haben wir in der Bergrede nach der Redaction des Lukas gehabt, in dem: *μακάριοι οἱ πτωχοί· ὅτι ὑμετέρα ἐστὶν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ· — πλὴν ἀλλὰ οὐαὶ ὑμῖν τοῖς πλουσίοις· ὅτι ἀπέχετε τὴν παράκλησιν ὑμῶν*, wo auch erinnert worden iſt, wie genau dieſe Ausſprüche mit der Weltanſicht der Ebioniten zuſammenſtimmen. Eine ähnliche Werthſchätzung der äußeren Armuth ſchreiben übrigens auch die andern Synoptiker in der Erzählung von dem reichen Jüngling und der Gnome vom Kameel und Nadelöhr (Matth. 19, 16 ff. Marc. 10, 17 ff. vergl. Luc. 18, 18 ff.) Jeſu zu; was, ſei es in ihm ſelbſt oder nur in der ſynoptiſchen Tradition über ihn, namentlich wie ſie im dritten Evangelium erſcheint, durch eſſeniſche Anſichten hervorgerufen ſcheinen könnte. [20]) — Das bisher Betrachtete iſt der Inhalt der Parabel vom reichen Manne bis V. 27., von wo an der weitere Gedanke von den A. T.lichen Schriften, als zureichenden und einzigen Gnadenmitteln, eintritt.

Zum Schluſſe wenden wir uns noch zu einer Gruppe von Parabeln, aus welcher zwar einige wegen ihrer Beziehung auf

---

[19]) Vergl. de Wette, 1, 2, S. 86 f.

[20]) Ueber die Eſſener als *καταφρονηταὶ πλούτου* vgl. Joseph. b. j. 2, 8, 3; Credner, über Eſſener und Ebioniten, in Winer's Zeitſchrift, 1, S. 217; Gfrörer, Philo, 2, S. 311.

Tod und Wiederkunft Christi aufzusparen wären, doch aber wegen ihres Zusammenhangs mit den übrigen, wiewohl nur eben in soweit, hier mitgenommen werden müssen. Es sind die drei Gleichnisse von den rebellischen Weingärtnern (Matth. 21, 33 ff. parall.), von den Talenten oder Minen (Matth. 25, 14 ff. Luc. 19, 12 ff.), und dem Gastmahle (Matth. 22, 2 ff. Luc. 14, 16 ff.). Unter diesen sind die Parabel von den Weingärtnern nach allen Berichten, die von den Talenten bei Matthäus, und die vom Gastmahl bei Lukas, einfache Parabeln, die keine weitere Schwierigkeit machen: anders verhält es sich mit dem Gleichniß von den Minen bei Lukas, und dem vom Gastmahl bei Matthäus. Daß das erstere mit dem von den Talenten bei Matthäus im Grunde dasselbe sei, ist unerachtet der mancherlei Abweichungen unläugbar. In beiden findet sich die Abreise eines Herrn; das Zusammenrufen der Knechte, um ihnen ein Kapital zum Umtrieb anzuvertrauen; nach der Rückkehr des Herrn eine Rechenschaft, bei welcher drei Knechte hervorgehoben werden, von denen zwei thätig, der dritte aber unthätig gewesen ist, und daher dieser bestraft, jene belohnt werden, wobei besonders die Entschuldigung des Knechts und die Antwort des Herrn in beiden Darstellungen fast gleichlautend sind. Die Hauptverschiedenheit dagegen ist, daß bei Lukas außer dem Verhältniß des abreisenden Herrn zu seinen Knechten noch ein zweites Verhältniß desselben zu rebellischen Bürgern eingeschoben ist: weßwegen der nach Matthäus nur als ἄνθρωπος bezeichnete Herr bei Lukas ἄνθρωπος εὐγενὴς heißt, und ihm ein βασιλεύειν zugeschrieben ist; der Zweck seiner Reise aber, den Matthäus nicht angibt, dahin bestimmt wird, er sei gezogen εἰς χώραν μακρὰν, λαβεῖν ἑαυτῷ βασιλείαν. Die Unterthanen dieses Herrn nun, heißt es weiter, haben ihn gehaßt, und nach seiner Abreise ihm den Gehorsam aufkündigen lassen. Daher werden nach der Rückkehr des Herrn neben dem faulen Knecht auch noch die rebellischen Bürger, und zwar durch Niedermetzelung, bestraft, und die treuen Diener nicht bloß unbestimmt durch Eingehen

in die χαρὰ ihres Herrn, ſondern königlich, durch die Schenkung einer Anzahl von Städten, belohnt. Weniger weſentlich ſind die Differenzen, daß die Zahl der Knechte bei Matthäus unbeſtimmt, bei Lukas auf zehn feſtgeſetzt iſt; daß ſie nach Matthäus Talente, nach Lukas Minen; bei jenem ungleiche Summen (ἑκάστῳ κατὰ τὴν ἰδίαν δύναμιν), bei Lukas gleiche bekommen, und ſofort nach jenem aus ungleichem Kapital durch gleichen Kraftaufwand Ungleiches gewinnen, und daher gleich belohnt werden, nach dieſem dagegen ſchaffen ſie mit gleichem Kapital durch ungleiche Kraftanſtrengung Ungleiches, und werden daher auch ungleich belohnt.

Sollte dieſe Parabel zu zwei verſchiedenen Malen in veränderter Geſtalt aus dem Munde Jeſu gekommen ſein: ſo müßte er ſie, wenn Matthäus und Lukas ſie richtig ſtellen, zuerſt in der zuſammengeſetzteren Form, wie ſie Lukas, dann erſt in der einfacheren, wie Matthäus ſie gibt, vorgetragen haben; [21]) da jener ſie vor, dieſer nach dem Einzug in Jeruſalem ſetzt. Allein dieß wäre gegen alle Analogie. Die erſte Ausführung eines Gedankens iſt ihrer Natur nach die einfachere: bei der zweiten können neue Beziehungen hinzukommen, die Sache von mehreren Seiten betrachtet, und in manchfaltigere Verbindungen geſetzt werden. So müßte jedenfalls mit Schleiermacher angenommen werden, daß, gegen die Stellung in den Evangelien, die Parabel von Jeſu zuerſt in der einfacheren Geſtalt vorgetragen, dann bei einer ſpäteren Gelegenheit bereichert worden ſei. [22]) Indeſſen für unſern beſonderen Fall iſt dieß nicht weniger undenkbar als jenes. Der eigne Urheber einer ſolchen Darſtellung nämlich, beſonders wenn ſie nur erſt in ſeinem Geiſt und Munde lebt, und noch nicht ſchriftlich fixirt iſt, bleibt auch bei einer ſpäteren Ueberarbeitung ſeines Stoffes Herr; die Geſtaltung, die er

---

[21]) So Kuinöl, Comm. in Luc. S. 635.

[22]) Ueber den Lukas, 239 f. Ihm folgt auch hier Neander, L. J. Chr., S. 188.

ihm früher gegeben, widersteht ihm nicht als spröde, sondern verhält sich als flüssige Masse, so daß er zu den neu hinzukommenden Gedanken und Bildern die von früherher vorhandenen in das richtigste Verhältniß setzen, und Einheit in seine Darstellung bringen kann. So mußte derjenige, welcher der vorliegenden Parabel die Gestalt gab, die sie bei Lukas hat, falls er auch ihr erster Urheber gewesen wäre, — hatte er einmal den Herrn zu einem König gemacht, und den Zug von den rebellischen Bürgern hinzugefügt — nothwendig den Knechten statt Kapitalien lieber Waffen (vgl. Luc. 22, 36. [23]) anvertrauen, sie ihre Treue statt durch Gelderwerb vielmehr durch Bekämpfung der Rebellen beweisen, überhaupt die beiden Klassen von Personen in der Parabel, die Knechte und die Bürger, in irgend eine Beziehung treten lassen; statt dessen nun beide durch die ganze Erzählung hindurch beziehungslos auseinanderfallen, und die Parabel in zwei übel zusammengeleimte Theile gespalten sich zeigt. [24]) Dieß beweist sehr bestimmt, daß die Bereicherung der Parabel mit den bezeichneten Zügen nicht von demselben Urheber herrührt, wie ihre erste Schöpfung; sondern durch einen andern muß sie in der Ueberlieferung auf diese Weise erweitert worden sein. Dieß kann nicht in der Art vor sich gegangen sein, daß durch allmählige weitere Ausmalung, wie dieß in der Art der Sage ist, jene Züge sich ihr angebildet hätten; denn aus den Knechten und Talenten wollen sich auf keine Weise rebellische Bürger herausspinnen lassen: sondern diese sind von außen zu dem Uebrigen hinzugefügt, müssen also neben diesem als Theil eines besondern Ganzen vorhanden gewesen sein. Das heißt nun nichts Anderes, als: wir haben hier die Erscheinung, daß zwei ursprünglich getrennte Parabeln, die eine von Knechten

---

[23]) Dieß gegen Neander's Einwurf, S. 191. Anm.

[24]) Wie Paulus, exeg. Handb., 3, a, S. 76, die Parabel in der zusammengesetzteren Form bei Lukas als die besser nicht allein ausgemalte, sondern auch abgerundete bezeichnen kann, weiß ich mir nicht zu erklären.

und Talenten, die andre von rebellischen Bürgern handelnd, des gemeinsamen Zugs von der Abreise und Wiederkunft eines Herrn wegen zusammengeflossen sind. [25]) Die Probe unserer Behauptung ist, wenn sich die beiden Parabeln leicht wieder auseinander nehmen lassen: und dieß gelingt aufs Willkommenste, indem man durch Herausnahme der Verse 12. 14. 15 u. 27. mit geringer Modification die Parabel von den rebellischen Bürgern, freilich in etwas verkürzter Gestalt, doch rein herausbekommt, von welcher man alsdann sieht, daß sie mit der von den rebellischen Weingärtnern einerlei Tendenz hatte. [26])

Ein ähnliches Verhältniß findet zwischen der Form statt, in welcher das Gleichniß vom Gastmahl bei Lukas (14, 16 ff.) und bei Matthäus (22, 2 ff.) erscheint; nur daß hier Lukas, wie dort Matthäus, das Verdienst hat, die einfache und ursprüngliche Form aufbehalten zu haben. Während nämlich auf beiden Seiten die Züge: Gastmahl, Einladung, Zurückweisung derselben, und daher Berufung Anderer, die Einerleiheit beider Parabeln verbürgen: ist dann andererseits der Gastgeber, bei Lukas *ἄνθρωπός τις*, von Matthäus zum *βασιλεὺς* gemacht, welchen die Hochzeit seines Sohns veranlaßt, ein Festmahl zu geben; die Geladenen, welche sich bei Lukas gegen die nur Einmal gesendeten Boten durch verschiedene Gründe entschuldigen, wollen nach Matthäus auf die erste Ladung nicht kommen, bei der zweiten, dringenderen, gehen die einen zu ihren Geschäften, die andern mißhandeln und tödten die Knechte des Königs, welcher sofort Heere

---

[25]) Vgl. de Wette, 1, 1, S. 208 f.

[26]) V. 12: *Ἄνθρωπός τις εὐγενὴς ἐπορεύθη εἰς χώραν μακράν, λαβεῖν ἑαυτῷ βασιλείαν, καὶ ὑποστρέψαι.* 14. *οἱ δὲ πολῖται αὐτῆ ἐμίσουν αὐτόν, καὶ ἀπέστειλαν πρεσβείαν ὀπίσω αὐτῆ, λέγοντες· οὐ θέλομεν τοῦτον βασιλεῦσαι ἐφ' ἡμᾶς.* 15. *καὶ ἐγένετο ἐν τῷ ἐπανελθεῖν αὐτὸν λαβόντα τὴν βασιλείαν, καὶ εἶπε φωνηθῆναι αὐτῷ τοὺς δούλους — (καὶ εἶπεν αὐτοῖς)* 27. — *τοὺς ἐχθρούς μου ἐκείνους, τοὺς μὴ θελήσαντάς με βασιλεῦσαι ἐπ' αὐτούς, ἀγάγετε ὧδε καὶ κατασφάξατε ἔμπροσθέν μου.*

ausschickt, um jene Mörder zu verderben und ihre Stadt einzuäschern. Hievon ist bei Lukas nichts zu finden; nach ihm läßt der Herr einfach nur statt der zuerst Geladenen die Nächsten Besten von der Straße zum Mahle ziehen; ein Zug, den auch Matthäus auf den zuvor erwähnten folgen läßt. Während hierauf Lukas durch die Versicherung des Herrn, daß keiner der zuerst Geladenen an seinem Mahle Antheil bekommen solle, die Parabel abschließt, hat Matthäus noch den weiteren Zug, nachdem das Haus voll geworden war, habe der König die Gäste gemustert, und einen ohne hochzeitliches Kleid gefunden, welchen er sofort εἰς τὸ σκότος τὸ ἐξώτερον habe abführen lassen.

Hier will gleich Anfangs der Zug bei Matthäus, daß die Geladenen die Boten des Königs mißhandelt und getödtet haben, nicht recht passen, und wie ein Herausfallen aus dem gewählten Bilde erscheinen. Mißachtung einer Einladung nämlich wird hinlänglich durch Ausschlagen derselben unter nichtigen Vorwänden, wie sie Lukas namhaft macht, an den Tag gelegt; Mißhandlung oder gar Tödtung der Ladenden ist ein übertreibender Zug, von welchem sich nicht ebenso leicht einsehen läßt, wie Jesus, als wie der Referent im ersten Evangelium zu demselben kommen mochte. Dieser hatte nämlich unmittelbar zuvor die Parabel von den rebellischen Weingärtnern mitgetheilt, und von daher schwebte ihm noch die Art vor, wie diese den von ihrem Herrn ihnen zugeschickten Boten begegnet waren, indem sie λαβόντες τοὺς δούλους αὐτοῦ ὃν μὲν ἔδειραν, ὃν δὲ ἀπέκτειναν, ὃν δὲ ἐλιθοβόλησαν, und dieß trug er auch in die gegenwärtige Parabel über in den Worten: κρατήσαντες τοὺς δούλους αὐτοῦ ὕβρισαν καὶ ἀπέκτειναν, übersah aber, daß, was dort, als Verfahren gegen Diener, die mit Forderungen und auf Execution kamen, wohl motivirt war, hier völlig unmotivirt erschien. Daß hierauf der König, nicht zufrieden, sie von seinem Mahle auszuschließen, die Mörder durch seine Heere tödten und ihre Stadt anzünden läßt, folgt zwar aus dem vorangegangenen Zuge nothwendig, scheint

aber, wie dieſer, aus einer Parabel genommen zu ſein, welche das Verhältniß zwiſchen dem Herrn und den Andern nicht in der milderen Form einer ausgeſchlagenen Einladung, ſondern in der härteren einer Empörung faßte, wie das Gleichniß von den Weingärtnern und das von den rebelliſchen Bürgern, welches wir oben aus dem von den Minen ausgeſchieden haben. Noch beſtimmter aber weigert ſich der letzte Zug unſrer Parabel bei Matthäus, der mit dem hochzeitlichen Kleide, im Zuſammenhang mit dem Uebrigen urſprünglich geſprochen worden zu ſein. Hatte nämlich der König ſo eben alle nur immer Aufzutreibenden, πονηρούς τε καὶ ἀγαθούς, zum Mahle führen laſſen: ſo konnte er ſich nicht verwundern, daß nicht Alle hochzeitlich aufgeſchmückt waren. Denn daß die von der Straße weg Geholten vorher hätten nach Hauſe gehen ſollen, um ſich zu waſchen und beſſer anzuziehen, [27]) iſt ebenſo in den Text hineingetragen, als daß nach der Sitte morgenländiſcher Herrſcher der König den Geladenen jedem einen Kaftan habe austheilen laſſen, deſſen Nichtgebrauch ſomit auch dem Aermſten zum Vorwurf gemacht werden konnte; [28]) eine Sitte, welche theils für jene Zeit unerwieſen iſt, [29]) theils nicht bloß ſtillſchweigend vorausgeſetzt werden durfte, weil ohne dieſen Zug der Unwille des Königs unbegründet erſcheint. Doch nicht allein dem Bilde, ſondern auch der Idee dieſer Parabel iſt der fragliche Zuſatz entgegen. Denn bis dahin bewegte ſich dieſelbe in dem nationalen Gegenſatze der widerſpenſtigen Juden und der heilsbegierigen Heiden: nun müßte ſie auf Einmal zu dem moraliſchen von Würdigen und Unwürdigen überhaupt übergehen. Daß, nachdem die Juden die Ladung zum Gottesreiche verſchmäht hatten, die Heiden in daſſelbe berufen werden ſollten,

---

[27]) Fritzſche, S. 656. Auch gegen de Wette's Rechtfertigung dieſes Zuges im exeg. Handbuch gilt dieſe Bemerkung.

[28]) Paulus, exeg. Handb. 3, a, S. 210; Olshauſen, bibl. Comm. 1, S. 811.

[29]) S. Fritzſche, a. a. O.

iſt eine Idee für ſich, mit welcher ſich daher die Parabel bei Lukas, wie billig, ſchließt; daß, wer ſich der Berufung nicht durch entſprechende Geſinnung würdig zeige, aus dem Reiche wieder ausgeſchloſſen werde, iſt eine andere Idee, welche eine abgeſonderte Behandlung in einer andern Parabel zu verlangen ſcheint. Auch hier kann daher vermuthet werden, daß der Schluß dieſer Gleichnißrede bei Matthäus Fragment einer andern Parabel ſei, welche, weil beide von einem Gaſtmahl handelten, leicht in der Sage oder in der Erinnerung eines Einzelnen mit dem Gleichniß, das in ſeiner Reinheit durch Lukas aufbewahrt worden iſt, zuſammenfließen mochte.[30] Dieſe andre Parabel müßte einfach dahin gelautet haben, daß ein König verſchiedene Gäſte zu einem Hochzeitmahle geladen habe unter der ſtillſchweigenden Vorausſetzung eines würdigen Anzugs, und daß er ſofort ein Individuum, bei welchem er dieſen nicht fand, ſeiner verdienten Strafe übergeben habe. So hätten wir hier die Erſcheinung einer vielleicht noch zuſammengeſetzteren Parabel als oben: einer Parabel, bei welcher 1) das Gleichniß von den undankbaren Geladenen (Luc. 14.) die Grundlage bildet, doch ſo, daß 2) ein Faden aus dem Gleichniß von den rebelliſchen Weingärtnern oder Bürgern darein verwoben; der Schluß aber wahrſcheinlich 3) aus einem ſonſt nicht bekannten Gleichniß vom unhochzeitlichen Gewande darangenäht iſt; eine Erſcheinung, welche uns einen folgenreichen Blick in die Art und Weiſe geſtattet, wie die evangeliſche Tradition mit ihrem Stoffe zu verfahren pflegte.

§. 79.

Vermiſchte Lehr- und Streitreden Jeſu.

Da die Reden Matth. 15, 1—20. ſchon oben erwogen ſind, ſo iſt zu 18, 1 ff. Marc. 9, 33 ff. Luc. 9, 46 ff.

[30] Aus dem Zuſatzblatt zu Schneckenburger's Beiträgen erſehe ich, daß auch ein Recenſent im theol. Literaturblatt, 1831, No. 88., hier eine Verſchmelzung zweier urſprünglich verſchiedenen Parabeln vermuthet hat.

überzugehen, wo sich an die durch einen Rangstreit der Jünger veranlaßte Aufstellung eines Kindes verschiedene Reden knüpfen. Vollkommen angemessen schließt sich bei Matthäus an die Aufstellung des Kindes zunächst die Ermahnung, wieder Kinder zu werden und sich wie dieß Kind zu erniedrigen (V. 3. 4.); wogegen, wie hiemit der folgende Ausspruch Jesu, wer ein solches Kind in seinem Namen aufnehme, der nehme ihn selbst auf, zusammenhänge, schon nicht ebenso klar ist. Denn aufgestellt war das Kind, um den Jüngern anschaulich zu machen, was sie ihm nachthun, nicht, was sie ihm thun sollten, und wie Jesus diese Absicht auf Einmal aus den Augen verlieren konnte, macht bereits Schwierigkeit. Doch weit greller als bei Matthäus tritt das Unzusammenhängende dieses Ausspruchs bei Markus und Lukas darin hervor, daß sie nach der Aufstellung des Kindes unmittelbar das ὃς ἐὰν δέξηται κ. τ. λ. folgen lassen, so daß also Jesus schon während des Aufstellens vergessen haben müßte, weßwegen er das Kind aufstellte, nämlich, um es seinen ehrgeizigen Jüngern als nachahmungswürdig, nicht aber um es als aufnahmsbedürftig darzustellen. [1]) Von seinen Schülern pflegte Jesus zu sagen, wer sie aufnehme, nehme ihn selbst, und in ihm denjenigen auf, der ihn gesandt habe (Matth. 10, 40 ff. Luc. 10, 16 Joh. 13, 20.): von den Kindern sagte er sonst nur, wer das Himmelreich nicht als ein Kind aufnehme, der werde nicht hineinkommen (Marc. 10, 15. Luc. 18, 17.). Dieser Ausspruch würde auch hier trefflich sich eignen, und man möchte fast die Vermuthung wagen, daß hier das ursprünglich hiehergehörige: ὃς ἐὰν μὴ δέξηται τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν ὡς παιδίον, mit dem ähnlich lautenden: ὃς ἐὰν δέξηται παιδίον τοιοῦτον ἐν ἐπὶ τῷ ὀνόματί μου, verwechselt worden sein möge.

Wie in unmittelbarster Beziehung auf das zuletzt angeführte Wort Jesu fügen hierauf Markus (9, 38 f.) und Lukas

[1]) Vgl. de Wette, 1, 1, S. 152.

(9, 49 f.) durch ein ἀποκριθεὶς die Nachricht ein, welche Johannes Jeſu gegeben haben ſoll, daß ſie einem Menſchen, der in Jeſu Namen Dämonen austrieb, ohne ſich doch an ſie anzuſchließen, dieß niedergelegt haben. Schleiermacher faßt den Zuſammenhang ſo: weil Jeſus eben die Aufnahme der Kinder ἐπὶ τῷ ὀνόματί μου (τ. Ἰ.) empfohlen hatte, ſo habe ihm Johannes das Geſtändniß gethan, ſie hätten bisher das, daß einer etwas gerade ἐπὶ τῷ ὀνόματί σου (τ. Ἰ.) thue, ſo wenig für die Hauptſache gehalten, daß ſie einem, der ſich nicht an ſie angeſchloſſen, das Handeln auf ſeinen Namen gewehrt haben. [2]) Allein daß Johannes aus dem in der Rede Jeſu dem Sinne nach nicht hervortretenden, und durch die Anſchauung des in die Mitte geſtellten Kindes noch beſonders in den Hintergrund geſtellten Beiſatze: ἐπὶ τῷ ὀνόματί μου, im Augenblick den allgemeinen Gedanken ſollte herausgezogen haben: alſo iſt das „im Namen Jeſu“ bei allem Thun die Hauptſache, und ebenſo ſchnell auf den ganz entfernt liegenden Fall reflectirt: mit dieſer Regel ſteht unſer Verfahren gegen jenen Exorciſten im Widerſpruch, das ſetzt Schleiermacher'ſche Denkfertigkeit voraus, nicht eine Schwäche, wie ſie den Jüngern damals noch eigen war. Dennoch hat Schleiermacher unfehlbar das Rechte getroffen, wenn er in dem Ausdruck ἐπὶ τῷ ὀνόματί μου das Band zwiſchen der vorhergehenden Rede Jeſu und dieſer ἀπόκρισις des Johannes erkannt hat; nur daß dieſes Band kein inneres und urſprüngliches iſt, ſondern ein äußeres und ſecundäres. Denn wenn es zwar für die zuhörenden Jünger viel zu ferne lag, bei jenem Worte Jeſu ſich durch innere Gedankenvermittlung ſogleich jenes Falls aus ihrer Praxis zu erinnern: ſo lag dem nach Reminiscenzen aus der evangeliſchen Tradition ſchreibenden Referenten im dritten Evangelium, aus welchem der im zweiten hier geſchöpft zu haben ſcheint, nach unſern bisherigen Beobachtungen nichts näher, als durch das Schlagwort: ἐπὶ τῷ ὀνόματί μου, in

[2]) Ueber den Lukas, S. 153 f.

der ebengemeldeten Rede Jesu an eine Anekdote mit demselben Schlagworte erinnert zu werden, und sie auf diese äußerliche Aehnlichkeit hin frischweg anzuknüpfen [3]).

Nachdem hierauf Matthäus (V. 6 f.) an die Empfehlung der Aufnahme solcher Kinder die Warnung vor dem σκανδαλίζειν ἕνα τῶν μικρῶν τούτων, was 10, 42. die Anhänger Jesu, hier augenscheinlich die Kinder sind [4]), angeschlossen hat, und auch Markus, unerachtet der beschriebenen Unterbrechung, doch (V. 42.) auf dieselbe Weise fortgefahren ist, ohne Zweifel weil er von Lukas, der hier abbricht, und die Reden von den σκάνδαλοις weiter unten (17, 1 fl.) ohne Zusammenhang einfügt, zu Matthäus übersprang [5]): folgt bei Matthäus (V. 8. f.) und Markus (V. 43 f.) eine Stelle, welche allein schon den Auslegern über die Art der Synoptiker, die Aussprüche Jesu zusammenzureihen, die Augen öffnen sollte. An die Warnung Jesu vor dem σκανδαλίζειν der Kleinen nämlich und den Weheruf über den, durch welchen τὸ σκάνδαλον ἔρχεται, knüpfen sie die Gnomen von dem σκανδαλίζειν der Hand, des Auges u. s. w. So konnte Jesus nicht fortfahren, da die Sätze: Verführet die Kleinen nicht! und: Lasset euch durch eure Sinnlichkeit nicht verführen! außer dem Worte: Verführen, nichts Gemeinsames haben. So fällt es uns von selbst in die Hand, was es auch mit dieser Verbindung für eine Bewandtniß hat [6]). Das Schlagwort σκανδαλίζειν rief dem Referenten im ersten Evangelium Alles, was er an hievon handelnden Reden Jesu wußte, in das Gedächtniß zurück, und unerachtet er die Aussprüche von der Verführung durch die eigenen Glieder schon in der Bergrede in besserem Zusammenhange wiedergegeben hatte, kann er doch der Versuchung nicht widerstehen, sie auch hier, bloß ad vocem σκανδαλίζειν, mitzutheilen; worauf er

[3]) Vgl. de Wette z. d. St. des Lukas.
[4]) S. Fritzsche und de Wette z. d. St.
[5]) Saunier, über die Quellen des Markus, S. 111.
[6]) Vgl. de Wette z. d. St. des Matth.

jedoch V. 10. den Zuſammenhang mit V. 6. und 7. wieder aufnimmt, und noch eine weitere, die μικρούς betreffende, Rede beifügt. Den Werth der μικροὶ läßt hierauf Matthäus Jeſum durch den Satz, daß des Menſchen Sohn gekommen ſei, das Verlorene zu ſuchen, und durch das Gleichniß vom verlorenen Schaf begründen (V. 11—14.). Da jedoch nicht abzuſehen iſt, wie Jeſus die μικροὺς geradezu zu dem ἀπολωλὸς ſoll haben rechnen können: ſo ſcheint jene Gnome Luc. 19, 10. bei der Berufung des Zacchäus, dieſe Parabel aber Luc. 15, 3 ff. als Erwiederung auf den Anſtoß der Phariſäer an ſeiner Zöllnerfreundſchaft, beſſer zu ſtehen, und von Matthäus nur deßwegen hiehergeſtellt zu ſein, weil ihm bei den Reden Jeſu von den μικροῖς leicht auch die von den ἀπολωλόσι, beides Beweiſe ſeiner πραότης und ταπεινότης, einfallen konnten.

Zwiſchen der Moral der bezeichneten Parabel (V. 14.) und den folgenden Regeln für das Verhalten der Chriſten bei Beleidigungen durch Andere (V. 15 ff.) liegt wiederum nur ein Verbalzuſammenhang durch die Worte ἀπόληται und ἐκέρδησας zu Tage, indem der Ausſpruch, Gott wolle nicht, daß dieſer Geringſten einer verloren gehe, an den andern erinnern konnte, daß man alſo die Brüder durch Verſöhnlichkeit zu gewinnen ſuchen müſſe. Wegen der Anweiſung (V. 17.), den Beleidiger in gewiſſen Fällen vor die ἐκκλησία zu bringen, wird dieſe Stelle gewöhnlich unter den Beweiſen, daß Jeſus eine Kirche habe ſtiften wollen, aufgeführt. Allein, da Jeſus von der ἐκκλησία wie von einer bereits beſtehenden Inſtitution ſpricht: ſo wäre entweder an die jüdiſche Synagoge zu denken, wofür die Analogie dieſer Anweiſungen mit jüdiſchen Vorſchriften zu ſprechen ſcheinen könnte; oder, wenn nach Wortbedeutung und Zuſammenhang ἐκκλησία von der chriſtlichen Gemeinde verſtanden werden muß, welche damals noch lange nicht beſtand: ſo findet hier wenigſtens im Ausdruck eine Vorwegnahme ſpäterer Verhältniſſe ſtatt [7]). Der Referent freilich dachte gewiß

[7]) S. de Wette, exeg. Handb., 1, 1, S. 155.

an die zu gründende neue Gemeinde, wenn er ſofort die Rede folgen läßt, in welcher Jeſus die ſchon früher dem Petrus gegebene Vollmacht, zu binden und zu löſen, alſo eine neue meſſianiſche Religionsverfaſſung zu begründen, ſämmtlichen Jüngern ertheilt; womit ſodann die Ausſprüche von der Erhörung des einmüthigen Gebets und von der Gegenwart Jeſu bei zwei oder drei in ſeinem Namen Verſammelten zuſammenhängen [8]).

Die nächſte Rede, die uns begegnet, Matth. 19, 3—12. Marc. 10, 2—12., iſt, ob zwar nach den Evangeliſten auf der letzten Feſtreiſe Jeſu vorgefallen, doch gleichartig mit jenen Diſputationen, welche ſie ſonſt größtentheils in den letzten Aufenthalt Jeſu in Jeruſalem ſtellen, Phariſäer legen ihm die in den jüdiſchen Schulen damaliger Zeit vielbeſprochene [9]) Frage vor, ob man das Eheweib um jeder beliebigen Urſache willen entlaſſen könne? Wenn man hiebei, um Jeſum nicht in Widerſpruch mit der modernen Praxis kommen zu laſſen, darauf dringt, daß er nur diejenige Art der Ehetrennung, von welcher man damals allein wußte, nämlich das willkürliche Wegſchicken der Frau, nicht aber die gerichtliche Scheidung, wie ſie jetzt eingeführt iſt, mißbilligt habe [10]): ſo iſt damit doch zugeſtanden, daß Jeſus, ſoweit er von Ehetrennungen wußte, ſie allgemein verworfen hat; wobei alſo noch die Frage iſt, ob ihn die neuere Art, die Ehe aufzulöſen, wenn er davon Kunde hätte bekommen können, bewogen haben würde, jene allgemeine Verwerfung einzuſchränken? — Auch bei dem folgenden, durch eine Frage der Jünger veranlaßten Ausſpruche [11]), von welchem

---

[8]) Auch hiezu Analoges aus jüdiſchen Schriften bei Wetſtein, Lightfoot, Schöttgen z. d. St.

[9]) Bemidbar R. ad Num. 5, 30. bei Wetſtein, p. 303.

[10]) J. B. Paulus, L. J., 1, b. S. 46.

[11]) Mögliche Zweifel an der richtigen Stellung dieſer Rede Jeſu ſ. bei Neander, L. J. Chr., S. 525. Anm.

Jeſus ſelbſt ſagt, nicht Alle begreifen ihn, ſondern nur *οἷς δέδοται*, daß nämlich die Eheloſigkeit auch um des Reichs Gottes willen übernommen werden könne (V. 11. f.), hat man, um Jeſum nichts den den jetzigen Vorſtellungen Zuwiderlaufendes ſagen zu laſſen, ſich beeilt, den Gedanken einzutragen, nur mit Rückſicht auf die bevorſtehenden Zeitumſtände, oder damit ſie in ihrer apoſtoliſchen Thätigkeit nicht gehindert würden, habe Jeſus den Jüngern, ſofern ſie es vermöchten, die Eheloſigkeit angerühmt [12]); allein im Zuſammenhange liegt davon noch weniger eine Andeutung, als in der verwandten Stelle, 1. Kor. 7, 25 ff. [13]), ſondern es iſt auch hier wieder einer der Orte, wo aſcetiſche Grundſätze, wie ſie damals namentlich unter den Eſſenern [14]) herrſchten, auch bei Jeſu, nach der Darſtellung der ſynoptiſchen Evangelien, durchſcheinen.

Die Streitreden, welche nach dem Einzug Jeſu in Jeruſalem Matthäus faſt durchaus in Uebereinſtimmung mit den beiden andern Synoptikern folgen läßt (21, 23—27. 22, 15—46.) [15]), ſind gewiß vorzüglich ächte Stücke, weil ſie ſo ganz im Geiſt und Ton damaliger rabbiniſcher Dialektik gehalten ſind. Unter ihnen ſind die dritte und fünfte dadurch beſonders merkwürdig, daß ſie Jeſum als Schrifterklärer zeigen. In Bezug auf den erſteren Fall, wo Jeſus den Sadducäern aus der moſaiſchen Benennung Gottes als *θεὸς Ἀβραὰμ καὶ Ἰσαὰκ καὶ Ἰακώβ*, da doch Gott nicht *θεὸς νεκρῶν*, ſondern *ζώντων* ſei, zu beweiſen ſucht, *ὅτι ἐγείρονται νεκροί* (Matth.

---

[12]) Paulus ebendaſ. S. 50. und exeg. Handb., 2, S. 599.

[13]) In dieſer Stelle wird zwar die Eheloſigkeit zuerſt nur *διὰ τὴν ἐνεστῶσαν ἀνάγκην* empfohlen; dabei aber bleibt der Apoſtel nicht ſtehen, ſondern führt V. 32 ff. in dem: *ὁ ἄγαμος μεριμνᾷ τὰ τοῦ Κυρίου — ὁ δὲ γαμήσας τὰ τοῦ κόσμου*, einen Grund für die Eheloſigkeit an, der unter allen Umſtänden gültig ſein mußte, und in den aſcetiſchen Hintergrund der Anſichten des Paulus blicken läßt. Vgl. Rückert's Commentar z. d. St.

[14]) S. Gfrörer, Philo, 2, S. 310 f.

[15]) Eine bündige Erläuterung derſelben gibt Haſe, L. J., §. 129.

22, 31—33. parall.), gibt Paulus zwar zu, daß Jeſus hier ſubtil argumentire, doch liege in ſeiner Prämiſſe wirklich das, was er daraus ableite. Allein in dem zur Formel gewordenen אֱלֹהֵי אַבְרָהָם u. ſ. w. iſt nichts enthalten, als daß Jehova, wie er der Schutzgott dieſer Männer geweſen ſei, ſo fort und fort auch für ihre Nachkommen es ſein werde: an ein auch nach ihrem Tode fortdauerndes individuelles Verhältniß Jehova's zu jenen Männern wird ſonſt im Pentateuch nicht gedacht, und in unſere Worte konnte es nur durch rabbiniſche Hermeneutik zu einer Zeit hineingelegt werden, in welcher man die indeß aufgegangene Idee der Unſterblichkeit um jeden Preis auch ſchon in dem Geſetze finden wollte, wo ſie doch nicht anzutreffen iſt; wie denn die Beziehung Gottes auf Abraham, Iſaak und Jakob auch ſonſt in rabbiniſchen Argumentationen, die ſchwerlich alle dieſer Beweisführung Jeſu nachgebildet ſind, zum Beleg der Unſterblichkeit gebraucht ſich findet. [16]) Sieht man ſich auch noch in den neueſten Commentaren um, ſo findet man nirgends ein unumwundenes Geſtändniß, wie es mit dieſer Argumentation Jeſu ſteht. Olshauſen weiß Wunder von der tiefen Wahrheit dieſer Beweisführung zu ſagen, aus welcher er nebenher noch 1) die Authentie, 2) die Göttlichkeit des Pentateuchs auf dem kürzeſten Wege ableiten zu können glaubt; Paulus lieſt den Nerv des Beweiſes zwiſchen den Zeilen des Textes; Fritzſche ſchweigt. Wozu dieſe Winkelzüge? warum den Ruhm, in dieſer Sache klar geſehen und offen geredet zu haben, dem Wolfenbüttler Fragmentiſten überlaſſen? [17]) Zu welchen Geſpenſtern und Doppelgängern macht man einen Moſes, einen Jeſus, wenn ſie unter ihren Zeitgenoſſen herumgewandelt haben ſollen, ohne auf lebendige Weiſe mit deren Einſichten und Schwächen, wie mit ihren Freuden

[16]) S. Gemara Hieros. Berac. f. 5, 4. bei Lightfoot, S. 423, und R. Manasse Ben Isr. bei Schöttgen, 1, S. 180.

[17]) S. deſſen 4tes Fragment, in Leſſing's 4tem Beitrag, S. 434 ff.

und Leiden, zusammenzuhängen, sondern losgetrennt von ihrer Zeit und ihrem Volke sollen sie nur äußerlich und aus Anbequemung sich diesen gleichgestellt, innerlich aber und ihrem Wesen nach in den vordersten Reihen der neuesten Zeit und ihrer Erkenntnisse gestanden haben. Würdiger gewiß, ja allein fähig der Theilnahme und Verehrung sind diese Männer dann, wenn sie auf ächt menschliche Weise kämpfend mit den Schranken und Vorurtheilen ihrer Zeit diesen in hundert Nebendingen unterlegen sind, nur nicht in Bezug auf den Einen Punkt, in welchem jeder von ihnen die Weltgeschichte vorwärts zu bringen berufen war.

Daß nun aber vollends von der Streitfrage über den Messias, welche Jesus den Pharisäern vorlegt: wiefern derselbe Davids Herr und zugleich dessen Sohn sein könne? (V. 41 — 46.) Paulus zu behaupten im Stande ist, sie sei ein Muster textgemäßer Schriftauslegung, [18]) erregt kein gutes Vorurtheil für die Textgemäßheit seiner eigenen. Nach ihm will Jesus, wenn er fragt, wie doch David im 110ten Psalm den Messias, welcher laut der allgemeinen Vorstellung vielmehr sein Sohn war, seinen Herrn nennen könne? die Pharisäer darauf aufmerksam machen, daß eben in diesem Psalm weder David noch vom Messias rede, sondern ein anderer Dichter rede von David als seinem Herrn, so daß dieser kriegerisch lautende Psalm gar kein messianischer sei. Warum sollte, fragt Paulus, Jesus diesen Sinn des Psalms nicht gefunden haben, da er an sich wahr ist? Allein das ist eben das *πρῶτον ψεῦδος* dieser ganzen Art von Exegese, zu meinen, was an sich, oder näher für uns, wahr ist, das müsse bis auf das Einzelste hinaus auch schon für Jesum und die Apostel das Wahre gewesen sein. Wie kann, da die älteren jüdischen Erklärer den Psalm großentheils vom Messias verstanden; [19])

---

[18]) L. J., 1, b, S. 115 ff.

[19]) S. Wetstein, z. d. St.; Hengstenberg, Christol., 1, a, S. 140 f.; auch Paulus selbst, exeg. Handb., 3, a, S. 283 f.

da die Apostel ihn als Weissagung auf Christum gebrauchen (A. G. 2, 34 f. 1. Kor. 15, 25.); da Jesus selbst nach Matthäus und Markus durch den Zusatz: ἐν πνεύματι zu Δαβὶδ καλεῖ αὐτὸν Κύριον offenbar seine Beistimmung zu der Meinung, daß hier David, und zwar vom Messias, spreche, ausdrückt: wie kann man da annehmlich finden, daß Jesus der entgegengesetzten Meinung gewesen sei? Bleibt es vielmehr dabei, was auch Olshausen gut ausführt, daß Jesus den Psalm als messianischen voraussetzte; aber eben so sehr, worin dann Paulus Recht behält, daß er ursprünglich nicht auf den Messias, sondern auf einen jüdischen Regenten, sei dieser nun David oder ein anderer, ging: so sehen wir hier im Munde Jesu ein Muster nicht textgemäßer, wohl aber zeitgemäßer Schriftauslegung, was wir uns denn nach dem oben Bemerkten nur gar nicht wollen wundern lassen. Der Schlüssel zu dem Räthsel, welches Jesus den Pharisäern hier aufgab, lag für ihn ohne Zweifel in der Lehre von der höheren Natur des Messias: sei es in der Art, daß der nach dieser Seite Davids Herr zu Nennende nach der Seite seiner menschlichen Natur zugleich sein Sohn heißen könne; oder daß Jesus die Vorstellung vom Messias als Sohne Davids, als eine irrige beseitigen wollte. [20]) Der Erfolg, und vielleicht auch die Absicht Jesu den Pharisäern gegenüber war aber nur, ihnen zu zeigen, daß auch er, was sie früher gegen ihn versucht hatten, im Stande sei: sie durch verfängliche Fragen in die Enge zu treiben, und zwar mit besserem Erfolge als sie. Deßwegen stellen die Evangelisten dieses Stück an den Schluß der von ihnen mitgetheilten Disputationen, und Matthäus setzt die Schlußformel: οὐδὲ ἐτόλμησέ τις ἀπ' ἐκείνης τῆς ἡμέρας ἐπερωτῆσαι αὐτὸν ἐκέτι, gewiß passender hieher, als Lukas nach der Zurechtweisung der Sadducäer (20, 40.), oder Markus nach der Verhandlung über das größte Gebot (12, 34.).

---

[20]) Vgl. de Wette z. d. St.

Zunächſt vor dieſer von Jeſu den Phariſäern geſtellten Aufgabe nämlich erzählen die beiden erſten Evangeliſten eine Verhandlung Jeſu mit einem νομικὸς oder γραμματεὺς über das vornehmſte Gebot (Matth. 22, 34 ff. Marc. 12, 28 ff.), welche Matthäus an die Diſputation mit den Sadducäern ſo anknüpft, als hätten die Phariſäer durch ihre Frage nach dem höchſten Gebote die Niederlage der Sadducäer rächen wollen. So befreundet aber waren dieſe beiden Secten bekanntlich nicht, ſondern umgekehrt war nach A. G. 23, 7. die eine geneigt, ſich auf die Seite eines ſonſt Angefeindeten zu ſchlagen, wenn ſich dieſer nur als Gegner der andern zu ſtellen wußte. Hier wird alſo Schneckenburger's [21]) Beobachtung gelten müſſen, daß Matthäus nicht ſelten (3, 7. 16, 1.) die Phariſäer und Sadducäer in einer Weiſe nebeneinanderſtelle, wie ſie keineswegs in der ſie feindlich trennenden Wirklichkeit, ſondern nur in der traditionellen Erinnerung, in welcher der eine Gegenſatz den andern hervorrief, geſtanden haben können. Leidlicher weiß in dieſer Hinſicht Markus dieſes Geſpräch an das vorige anzuſchließen; indeß ſcheint eben das ein Irrthum der Synoptiker zu ſein, daß ſie meinen, dieſe, der Aehnlichkeit wegen in der Ueberlieferung zuſammengruppirten Verhandlungen müſſen auch der Zeit nach auf einander ſo gefolgt ſein, daß eine Rede die andre gab. Dem Lukas fehlt die Frage nach dem höchſten Gebot im Zuſammenhang dieſer Streitreden; eine ähnliche Erzählung aber hat er ſchon früher in dem Reiſebericht, 10, 25 ff., gehabt. Hier iſt nun die gewöhnliche Anſicht, daß die beiden erſten Evangeliſten Eine und dieſelbe Begebenheit wiedergeben, der dritte aber eine verſchiedene. [22]) Wirklich unterſcheidet ſich die Erzählung des Lukas von der der beiden andern in mehreren nicht unweſentlichen Punkten. Zuerſt in Betreff der Zeitordnung auf die

[21]) Ueber den Urſprung u. ſ. f., S. 45. 47.

[22]) So Paulus und Olshauſen z. d. St.

bereits erwähnte Weiſe, und dieß hat wohl am meiſten für die Auseinanderhaltung gewirkt; hienächſt in der Frage, welche bei Lukas nach einer Lebensregel zum Behuf der Ererbung der ζωὴ αἰώνιος, bei den andern nach dem höchſten Gebote lautet; dann in dem Subjecte, welches die höchſten Gebote ausſpricht, was bei den zwei erſten Synoptikern Jeſus, bei dem dritten der Schriftgelehrte iſt; endlich auch in dem Ausgang der Sache, indem bei Lukas der νομικὸς eine zweite, rechthaberiſche Frage thut, an welche ſich das Gleichniß vom barmherzigen Samariter ſchließt, während er bei den beiden andern ohne weitere Frage befriedigt oder abgefertigt ſich gibt. Indeß auch zwiſchen der Erzählung des Matthäus und der des Markus zeigen ſich erhebliche Verſchiedenheiten. Die hauptſächlichſte betrifft den Charakter des Fragenden, der bei Matthäus als πειράζων, bei Markus in gutmüthiger Abſicht kommt, weil er wußte, daß Jeſus den Sadducäern καλῶς ἀπεκρίθη. Paulus zwar, unerachtet er anderswo (Luc. 10, 25.) den ἐκπειράζων ſelbſt als einen eigenſüchtigen Probemacher nimmt, erklärt doch, hier bei Matthäus könne πειράζων nur im guten Sinne gemeint ſein. Allein ein Grund hiezu liegt im Matthäus nicht, ſondern nur im Markus und in der unberechtigten Vorausſetzung, daß beide Referenten in Bezug auf den Charakter und die Abſicht des fragenden Geſetzlehrers nicht verſchiedener Meinung geweſen ſein können. Mit Recht hat hiegegen Fritzſche darauf aufmerkſam gemacht, wie hier einer Vereinigung des Matthäus mit dem Markus theils die Bedeutung des πειράζων, theils der Zuſammenhang entgegenſtehe, welcher nicht geſtatte, eine Reihe böswilliger Fragen der Gegner Jeſu ohne beſondere Anzeige durch eine gutgemeinte unterbrochen zu denken. Mit dieſer Hauptdifferenz hängt die andere zuſammen, daß, während bei Matthäus der Schriftgelehrte, nachdem ihm Jeſus die beiden Gebote genannt hat, wahrſcheinlich beſchämt, ſchweigt, was auch kein Zeichen einer freundlichen Stellung zu Jeſu iſt, er bei Markus nicht nur durch ein: καλῶς, διδάσκαλε, ἐπ' ἀληθείας εἶπας, Jeſu Beifall gibt, ſondern auch das von dieſem Geſagte

weiter ausführt, wofür er von Jeſu, ὅτι νουνεχῶς ἀπεκρίθη, als einer bezeichnet wird, der nicht ferne vom Reiche Gottes ſei. Auch das kann noch angeführt werden, daß, während bei Matthäus Jeſus nur von dem Gebot der Liebe ſpricht, er bei Markus von dem ἄκουε Ἰσραήλ, Κύριος ὁ θεὸς ἡμῶν Κύριος εἷς ἐστι, ausholt. Wenn man alſo um der Differenzen zwiſchen der Erzählung des Lukas und der der beiden andern willen dieſe unterſcheiden zu müſſen glaubt: ſo muß man nicht geringerer Unterſchiede wegen auch den Markus von Matthäus trennen, und ſo dreierlei Begebenheiten als zum Grunde liegend denken. Aber drei im Weſentlichen ſo ähnliche Vorfälle anzunehmen, fällt ſo ſchwer, daß man ſich immer wieder zu Reductionsverſuchen veranlaßt finden wird. Und hier ſcheinen ſich nun zwar vor Allem die beiden Erzählungen des Matthäus und Markus zur Identificirung darzubieten; indeſſen fehlt es auch weder zwiſchen Matthäus und Lukas an Berührungspunkten, da in beiden der νομικὸς als πειράζων auftritt, und durch Jeſu Antwort nicht zu deſſen Gunſten geſtimmt wird; noch auch zwiſchen Lukas und Markus, indem beide der Nennung der höchſten Gebote noch eine weitere erläuternde Verhandlung folgen, und in das Geſpräch Jeſu mit dem Schriftgelehrten Beifallsformeln, wie: ὀρθῶς ἀπεκρίθης, καλῶς ἐπ' ἀληθείας εἶπας, einfließen laſſen. So ſehen wir, daß, nur zwei von ihren Erzählungen zuſammenzunehmen, eine halbe Maßregel iſt, und entweder alle drei auseinandergehalten werden müſſen, oder, da dieß nicht angeht, alle drei zuſammengefaßt; woraus wir abermals ſehen, in wie freien Variationen die urchriſtliche Sage das gleiche Thema — hier das, daß Jeſus aus dem moſaiſchen Geſetze die beiden Gebote der Gottes- und Nächſtenliebe als die vornehmſten herausgehoben habe, — zu behandeln pflegte. [23])

Wir kommen nun an die große antipharisäiſche Rede, welche Matthäus Kap. 23. als Haupttreffen auf die Vorſpiele

---

[23]) Vgl De Wette, exeg. Handb., I, 1, S. 186.

der Disputationen folgen läßt. Auch Markus (12, 38 ff.) und Lukas (20, 45 ff.) haben hier eine Rede Jesu gegen die γραμματεῖς, doch nur von wenigen Versen. Wohl mochte aber Jesus, wie auch die neueste Kritik zugesteht, [24]) unter den damaligen Umständen veranlaßt sein, sich ausführlicher gegen jene Menschen auszulassen, und es müssen auch wohl solche scharfe Erörterungen der Katastrophe vorausgegangen sein: so daß man also die Darstellung des Matthäus hier wenigstens nicht nach dem, was die beiden andern Synoptiker geben, abmessen darf; [25]) zumal die von jenem mitgetheilte Rede in sich selbst wohl zusammenhängt. Freilich hat auch hier wieder Lukas Manches von dem, was Matthäus zusammenstellt, an verschiedene Orte und Anlässe vertheilt, und hieraus würde folgen, daß auch dießmal Matthäus den ursprünglichen Lehrstoff mit verwandten Elementen aus andrer Zeit verschmolzen habe: [26]) wenn es ausgemacht wäre, daß die Stellung jener Redestücke bei Lukas die richtige sei; was sofort zu untersuchen ist. Lukas hat, was er außer den paar Versen, die er an gleicher Stelle wie Matthäus von der antipharisäischen Rede Jesu beibringt, mit dieser gemein hat, bei zwei pharisäischen Gastmahlen untergebracht, zu welchen er — eine nur bei ihm sich findende Artigkeit — Jesum geladen werden läßt (11, 37 ff. 14, 1 ff.), und hier ist unter den jetzigen Auslegern fast nur Eine Stimme darüber, wie natürlich und treu uns Lukas die ursprünglichen Veranlassungen dieser Reden aufbewahrt habe. [27]) Nun nimmt sich wirklich bei dem zweiten der angeführten Pharisäermahle das natürlich genug aus, wie Jesus von dem dabei bemerkbaren Trachten der Geladenen nach den obersten

---

[24]) Sieffert über den Ursprung des ersten Ev., S. 117 f.

[25]) Vgl. de Wette, 1, 1, S. 189.

[26]) So Schulz, über das Abendmahl, S. 313 f.; Schneckenburger, über den Ursprung, S. 35.

[27]) Schleiermacher, über den Lukas, S. 182. 196 f.; Olshausen, z. d. St., und die in der vorigen Anm. genannten.

Digitized by Google

Plätzen Veranlaſſung nimmt, vor dem Obenanſitzen bei Gaſtmahlen ſchon aus Klugheitsrückſichten zu warnen; was bei Matthäus und Markus, aber auch bei Lukas ſelbſt wieder, in jener letzten antipharisäiſchen Rede, ohne beſondern Anlaß und kürzer ſich findet. Anders dagegen verhält es ſich mit den Reden, welche Lukas bei dem früheren Phariſäermahle geführt werden läßt. Hier ſpricht Jeſus nicht nur gleich von vorne herein von ἁρπαγὴ und πονηρία, womit die Phariſäer ihre Schüſſeln füllen, und beehrt ſie mit dem Titel ἄφρονες, ſondern er bricht ſofort in ein οὐαὶ um das andere über ſie und die Schriftgelehrten aus, und droht ihnen mit einem Strafgerichte für alles Blut, das ſie und die ihnen Gleichgeſinnten von jeher vergoſſen haben. Iſt nun gleich von einem jüdiſchen Lehrer keine attiſche Urbanität zu verlangen, ſo mußten doch gerade auch nach morgenländiſchem Maßſtab gemeſſen ſolche Reden, über Tiſch gegen den Wirth und die Mitgäſte geführt, als die gröbſte Verletzung des Gaſtrechts erſcheinen. Dieß hat Schleiermacher fein genug gefühlt; weßwegen er denn das Gaſtmahl ſelbſt friedlich vorübergehen, und erſt nach demſelben, als Jeſus ſich ſchon wieder draußen befand, ſowohl den Gaſtgeber mit ſeiner Verwunderung über die von Jeſus und ſeinen Jüngern unterlaſſene Waſchung herausrücken, als auch Jeſum hierauf ſo gewaltig antworten läßt.[28]) Allein daß auf dieſe Weiſe der Referent das Gaſtmahl ſelbſt und was dabei vorgegangen gar nicht beſchrieben, ſondern nur des Zuſammenhangs wegen erwähnt haben ſoll, iſt eine gewaltſame Annahme; und wenn man lieſt: εἰσελθὼν δὲ ἀνέπεσεν· ὁ δὲ Φαρισαῖος ἰδὼν ἐθαύμασεν, ὅτι οὐ πρῶτον ἐβαπτίσθη —· εἶπε δὲ ὁ Κύριος πρὸς αὐτόν: ſo iſt es rein unmöglich, irgendwo zwiſchen dieſe Sätze den Verlauf der Mahlzeit einzuſchieben; ſondern es muß ſich nach der Anſicht des Erzählers ſowohl das ἐθαύμασεν an das ἀνέπεσεν, als das εἶπεν an das ἐθαύμασεν

[28]) A. a O. S. 180 f.

unmittelbar angeſchloſſen haben. Kann aber dieß, wenn Jeſus nicht auf das Gröbſte gegen alle Sitte verſtoßen haben ſoll, nicht wirklich ſo der Fall geweſen ſein: ſo hat es mit dem Rühmen der Stellung dieſer Rede bei Lukas ein Ende, und wir müſſen nur noch ſehen, wie er zu einer ſo falſchen Stellung gekommen ſein kann. Dieß finden wir, wenn wir die Art vergleichen, wie die beiden andern Synoptiker des Anſtoßes Erwähnung thun, welchen die Phariſäer an der Unterlaſſung der Waſchung vor Tiſche von Seiten Jeſu und ſeiner Schule nahmen; woran ſie übrigens andere Reden als Lukas knüpfen, welche ſchon oben betrachtet worden ſind. Bei Matthäus (15, 1 ff.) kommen die γραμματεῖς und Φαρισαῖοι von Jeruſalem und fragen Jeſum, warum ſeine Jünger die Sitte des Waſchens vor Tiſche nicht beobachten? was ſie alſo, wie man vorausſetzen kann, durch das Gerücht erfahren haben mögen; bei Markus (7, 1 ff.) ſehen ſie unmittelbar zu (ἰδόντες), wie einige von Jeſu Jüngern mit ungewaſchenen Händen eſſen, und ſtellen ſie darüber zur Rede; bei Lukas endlich ſpeist, wie wir geſehen haben, Jeſus ſelbſt bei einem Phariſäer, und bei dieſer Gelegenheit zeigt es ſich, daß er die Waſchung unterläßt. Dieß iſt ein offenbarer Klimax: Hörenſagen — Zuſehen — Mitſpeiſen: und es fragt ſich nur, in welcher Richtung er entſtanden ſein mag, ob in der abſteigenden von Lukas zu Matthäus, oder in der aufſteigenden von Matthäus zu Lukas? Von dem Standpunkte der neueſten Kritik des erſten Evangeliums wird man nicht ermangeln, das Erſtere zu behaupten: daß nämlich die Kunde von der urſprünglichen Scene, dem Mahle, ſich in der Ueberlieferung verloren habe, und deßwegen im erſten Evangelium fehle. Allein abgeſehen von dem Undenkbaren, daß jene Reden bei einem Mahle ſollten geführt worden ſein, ſo iſt es keineswegs die Weiſe der Sage, einen ſo anſchaulichen Zug, wie eine Mahlzeit iſt, wenn ſie ihn einmal hat, wieder fallen zu laſſen, ſondern eher, wenn ſie ihn nicht hat, ihn zu erdichten. Wie überhaupt das Abſtracte in der Sage zum Concreten umgebildet wird: ſo macht ſie das Mittelbare zum

Unmittelbaren, das fando audire zum Sehen, den Zuſchauer zum Theilnehmer: und da ſich der Anſtoß, welchen die Phariſäer an Jeſu nahmen, unter Anderem auch auf Tiſchgebräuche bezog, ſo war es der Sage nahe gelegt, jenen Anſtoß an Ort und Stelle entſtehen, und zu dieſem Behufe phariſäiſche Einladungen an Jeſum ergehen zu laſſen, von welchen nun auch bedenklich wird, daß ſie Lukas allein hat, und die beiden andern Synoptiker nichts von dergleichen wiſſen. Hiedurch wird dann auch das andre der erwähnten Phariſäermahle verdächtig, und wir ſehen hier wieder den Lukas in ſeiner beliebten Geſchäftigkeit, zu überlieferten Reden Jeſu paſſend ſcheinende Rahmen zu verfertigen oder aufzunehmen; ein Verfahren, welches von der hiſtoriſchen Wahrheit um ein gutes Stück weiter abliegt, als das Beſtreben des Matthäus, Reden aus verſchiedenen Zeiten, doch ohne eigene Zuthat, zuſammenzuſtellen. Der bezeichnete Klimax übrigens iſt dem ſonſtigen Verhältniß der Synoptiker gemäß nur ſo zu denken, daß Markus, welcher in dieſer Erzählung augenſcheinlich den Matthäus vor ſich hatte, in deſſen Darſtellung das anſchauliche *ἰδόντες* hineintrug, während Lukas, von beiden unabhängig, ſogar ein *δεῖπνον*, ſei es von der weiter fortgeſchrittenen Sage überkam, oder mit regerer Phantaſie dazudichtete. — Neben dieſer unhiſtoriſchen Stellung ſcheinen auch die Ausſprüche ſelbſt bei Lukas zum Theil entſtellt zu ſein (11, 39 — 41. 49.), und die Zwiſchenrede des *νομικός: διδάσκαλε· ταῦτα λέγων καὶ ἡμᾶς ὑβρίζεις* (11, 45.), ſieht einer gemachten Ueberleitung von den Reden gegen die Phariſäer zu denen gegen die Schriftgelehrten gar zu ähnlich. [29])

Sonſt iſt aus dieſer Rede beſonders V. 35. viel beſprochen worden, wo Jeſus ſeinen Zeitgenoſſen droht, daß alles unſchuldig vergoſſene Blut von Abel bis zu dem im Heiligthum ermordeten Zacharias, Barachias Sohn, über ſie kommen werde. Da nämlich derjenige Zacharias, von welchem 2. Chron. 24,

---

[29]) Vgl. de Wette, exeg. Handb., 1, 1, S. 189. 1, 2, S. 67. 76.

20 ff. ein ſolches Ende erzählt wird, ein Sohn nicht von Barachias, ſondern von Joſada war; dagegen im jüdiſchen Krieg ein Zacharias, Baruchs Sohn, ein gleiches Ende nahm; [30]) da es überdieß unpaſſend ſchien, daß Jeſus auf einen 850 v. Chr. begangenen Mord, als auf den letzten, zurückgewieſen haben ſollte: ſo glaubte man zuerſt, eine Prophezeihung, hernach eine Verwechslung jener früheren Thatſache mit dieſer ſpäteren, hier zu finden; welches Letztere man als Mitbeweis einer ſpäteren Abfaſſung des erſten Evangeliums gebrauchte. [31]) Ebenſogut indeß kann der nach der Chronik ermordete Zacharias Joſada's Sohn mit dem gleichnamigen Propheten, der ein Sohn von Barachias war (Zach. 1, 1. LXX; Baruch bei Joſephus iſt nicht einmal derſelbe Name), verwechſelt worden ſein; [32]) zumal auch ein Targum, offenbar in Folge der gleichen Verwechslung mit dem Propheten, der ein Enkel Iddo's war, den ermordeten Zacharias einen Sohn von Iddo nennt; [33]) dem erſten, im erſten kanoniſchen Buche erzählten, Morde aber einen im letzten Buche des Kanon gemeldeten (der Prophetenmord Jerem. 26, 23. fällt zwar der Zeit nach ſpäter; aber Jeremia ſteht im Kanon weiter vorwärts) gegenüberzuſtellen, iſt ganz in der Art jüdiſcher Redeweiſe. [34])

Nachdem wir nun von den Reden Jeſu bei Matthäus alle diejenigen betrachtet und mit ihren Parallelen verglichen haben, welche uns nicht entweder ſchon früher vorgekommen ſind, oder ſpäter, theils in der Betrachtung einzelner Begebenheiten aus der öffentlichen Wirkſamkeit Jeſu, theils in der

---

30) Joseph. b. j. 4, 5, 4.

31) Eichhorn, Einleitung in das N. T., 1, S. 510 ff.; Hug, Einl. in das N. T., 2, S. 10 ff.; Credner, Einl., 1 S. 207.

32) S. Theile, über Zacharias Barachias Sohn, in Winer's und Engelhardt's neuem krit. Journ., 2, S. 401 ff.; de Wette z. d. St.

33) Targum Thren. 2, 20, bei Wetſtein, S. 491.

34) Vgl. de Wette z. d. St.

Leidensgeschichte, noch vorkommen werden: so könnte es zur Vollständigkeit zu gehören scheinen, daß wir ebenso auch noch die Zusammenstellungen, in welchen die beiden andern Synoptiker die Reden Jesu geben, für sich betrachteten, und von da aus auf die Parallelen im Matthäus hinübersähen. Indeß auf die merkwürdigsten Redemassen bei Lukas und Markus haben wir bereits einen vergleichenden Blick geworfen, die Parabeln, welche beiden eigenthümlich sind, durchgegangen; das Uebrige aber, was sie an Reden voraushaben, wird uns theils gleichfalls später noch vorkommen, theils ergibt sich der Standpunkt für die Betrachtung desselben aus dem Bisherigen: weßwegen es hiebei sein Bewenden haben mag.

Siebentes Kapitel.

Reden Jesu im vierten Evangelium.

---

§. 80.

Die Unterredung Jesu mit Nikodemus.

Das erste größere Redestück, welches uns das johanneische Evangelium mittheilt, ist die Unterhaltung Jesu mit Nikodemus (3, 1 — 21.). Vorher (2, 23 — 25.) war berichtet worden, wie während des ersten von Jesu seit seinem öffentlichen Auftritt besuchten Paschafestes durch die σημεῖα, welche er verrichtete, Viele zum Glauben an ihn gebracht worden seien, wie aber er sich ihnen nicht anvertraut habe, weil er sie — ohne Zweifel in Hinsicht der Unsicherheit und Unreinheit ihres Glaubens — durchschaute. Nun wird, als Beispiel sowohl von dem Anhang, welchen Jesus schon damals fand, als auch von der Behutsamkeit, mit welcher er bei Prüfung und Aufnahme seiner Anhänger zu Werke ging, die Art näher beschrieben, wie sich Nikodemus, ein zur Pharisäersecte gehöriger jüdischer ἄρχων, an ihn gewendet, und wie ihn Jesus behandelt habe.

Von diesem Nikodemus erfahren wir einzig durch das johanneische Evangelium, welches ihn auch 7, 50 f. als Fürsprecher für Jesum insofern auftreten läßt, als er diesen nicht ungehört verdammt wissen will, und 19, 39. ihn die Sorge für die Bestattung Jesu mit Joseph von Arimathäa theilen läßt. Mit Recht hat die neuere Kritik es

befremdend gefunden, daß Matthäus (mit den übrigen Synoptikern) auch nicht den Namen jenes merkwürdigen Anhängers Jesu irgendwo nenne, so daß wir Alles, was uns von demselben bekannt ist, aus dem vierten Evangelium erfahren müssen; da doch das eigenthümliche Verhältniß, in welchem Nikodemus zu Jesu gestanden, und daß auch er an seiner Bestattung Theil genommen, dem Matthäus ebensogut als dem Johannes habe bekannt sein müssen. Dieß wird sofort in den Kreis jener Gründe gezogen, welche beweisen sollen, daß das erste Evangelium nicht vom Apostel Matthäus verfaßt, sondern aus ziemlich später Tradition entstanden sei. [1]) Allein auch an der gemeinen urchristlichen Sage, aus welcher die Synoptiker schöpften, muß es auffallen, daß sie von diesem Nikodemus nichts weiß. Hat sie doch die Namen aller übrigen, welche dem gemordeten Meister die letzte Ehre erweisen halfen, eines Joseph von Arimathäa und der beiden Marien, mit rührender Pietät in ihre Gedenkbücher eingezeichnet (Matth. 27, 57 — 61. parall.); warum sollte ihr in sämmtlichen uns aufbehaltenen Denkmalen gerade dieser Nikodemus entgangen sein, welcher unter den Theilnehmern an der Bestattung Jesu durch jenen nächtlichen Besuch bei ihm und die Fürsprache für ihn besonders ausgezeichnet war? Daß, wenn der Mann sich in der That so hervorgethan, sein Name dennoch aus der vulgären evangelischen Ueberlieferung spurlos habe verschwinden können, dieß ist so schwer sich begreiflich zu machen, daß man sich veranlaßt finden kann, zu versuchen, ob nicht das Umgekehrte erklärlicher ist, wie nämlich, ohne daß er wirklich in einem solchen Verhältniß zu Jesu stand, die Sage davon sich dennoch bilden, und vom Verfasser des vierten Evangeliums aufgenommen werden konnte.

Joh. 12, 42. wird ausdrücklich hervorgehoben, daß auch ἐκ τῶν ἀρχόντων πολλοὶ an Jesum geglaubt haben, nur haben sie aus Furcht vor dem pharisäischen Bann es nicht wollen laut werden lassen, indem sie fälschlich die δόξα τῶν ἀνθρώπων

[1]) Schulz, über das Abendmahl, S. 321.

der δόξα τῶ θεῶ vorgezogen haben. [2]) Daß nun gegen das Ende der Laufbahn Jesu wirklich viele Vornehme, wenn auch nur insgeheim, an ihn geglaubt haben sollten, ist deßwegen nicht sehr wahrscheinlich, weil sich in der Apostelgeschichte so gar keine Spur davon findet; denn daß der Rath des Gamaliel (A. G. 5, 34 ff.) nicht aus einer, der Sache Jesu positiv günstigen Gesinnung hervorgegangen war, scheint sein Schüler Saulus hinlänglich zu beweisen. Auch lassen die synoptischen Evangelien Jesum unumwunden aussprechen, daß das Geheimniß seiner Messianität nur den νηπίοις klar geworden, den σοφοῖς und συνετοῖς aber verborgen geblieben sei (Matth. 11, 25. Luc. 10, 21.), und erwähnen als Anhänger Jesu aus der herrschenden Klasse nur jenen Joseph von Arimathäa. Wie konnte denn aber, wenn Jesus ohne Anhang von Vornehmen geblieben war, die Sache dennoch später auf die bezeichnete Weise dargestellt werden? Joh. 7, 48 f. lesen wir, wie die Pharisäer Jesum durch die Bemerkung herabzusetzen gesucht haben, daß keiner ἐκ τῶν ἀρχόντων ἢ ἐκ τῶν Φαρισαίων, sondern nur der unwissende ὄχλος an ihn glaube, und auch spätere Gegner des Christenthums, wie Celsus, legten besonderes Gewicht darauf, das Jesus ἐπιῤῥήτους ἀνθρώπους, τελώνας καὶ ναύτας τὸν πονηροτάτους, zu Schülern gehabt habe. [3]) Dieser Vorwurf war ein Stachel im Bewußtsein der ersten Gemeinde, und wenn sie auch, so lange sie wirklich nur aus Leuten vom Volke bestand, sich durch die Reflexion auf Aussprüche Jesu beruhigte,

---

[2]) Diese „geheimere Kunde" muß freilich einem Ausleger wie D. Paulus, höchst willkommen sein, weil sie „über manche Vorfälle des Lebens Jesu, deren Ursachen nicht öffentlich erscheinen, einen merkwürdigen Wink gibt" (L. J. 1, b, S. 141), d. h. weil auch Paulus, wie Bahrdt und Venturini, nur weniger offen, dergleichen einflußreiche geheime Verbündete als deos ex machina zur Erklärung manches Wunderbaren im Leben Jesu (Verklärungsgeschichte, Aufenthalt nach der Wiederbelebung u. dgl.) zu gebrauchen Lust hat.

[3]) Orig. c. Cels. 1, 62.

in welchen er die πτωχὸς und νηπίους ſelig geprieſen hatte: ſo konnten doch, ſobald Männer von Stand und Bildung zu derſelben übergetreten waren, dieſe nicht anders denken, als daß ihresgleichen auch ſchon zu Jeſu Lebzeiten ihm angehangen haben müſſen. Aber es war doch von ſolchen ſonſt nichts bekannt, mußte man ſich einwenden. Natürlich, antwortete man, da die Furcht vor ihren Standesgenoſſen ſie bewogen haben wird, ihr Verhältniß zu Jeſu geheim zu halten; womit dann für beliebig viele Vornehme, welche geheime Anhänger Jeſu geweſen ſein ſollten (Joh. 12, 42 f.), Thür und Thor geöffnet war. Doch, mußte man weiter fragen, wie konnten ſie denn unbemerkt mit Jeſu zuſammenkommen? Unter dem Schleier der Nacht, antwortete man, und hiemit war die Scene für die Zuſammenkünfte ſolcher Männer mit Jeſu gegeben, ſie waren ἐλθόντες πρὸς τὸν Ἰησοῦν νυκτός (19, 39.). Nun mußte aber doch auch ein Repräſentant dieſer Klaſſe von Anhängern Jeſu auf dem nächtlichen Schauplatze wirklich auftreten; es konnte Joſeph von Arimathäa gewählt werden, der in der ſynoptiſchen Tradition lebte: allein theils war ſein Bild bereits abgeſchloſſen, theils lag es ja im Intereſſe der Sage, mehr als Einen vornehmen Freund Jeſu nahmhaft zu machen, und es bildete ſich daher eine neue Figur, deren griechiſcher Name Νικόδημος ſchon den Repräſentanten der volkbeherrſchenden Klaſſe anzudeuten ſcheint. [4]) Warum nun dieſe Fortbildung der Sage nur im vierten Evangelium ſich zeigt, dieß erklärt ſich theils aus der, auch nach der gewöhnlichen Annahme, ſpäteren Zeit ſeines Urſprungs, theils daraus, daß in dem augenſcheinlich gebildeteren Kreiſe, in welchem es entſtand, die Beſchränkung des erſten Anhangs Jeſu auf das gemeine Volk mehr Anſtoß erregen mußte, als in den Kreiſen, in welchen die ſynoptiſche Tradition ſich bildete. Hiemit hätte ſich der Vorwurf, welchen die neueſte Kritik dem erſten Evangelium über ſein Schweigen von

[4]) Man denke nur an die verwandten Namen Nikolaus und Nikolaiten.

Nikodemus machte, gegen das vierte und seine Erzählungen von diesem Manne umgewendet.

Daraus soll jedoch gegen das folgende Gespräch, welches der eigentliche Gegenstand unsrer Betrachtung ist, noch kein Präjudiz hergenommen werden. Es könnte gleichwohl in der Hauptsache ächt sein: Jesus könnte es mit einem seiner Anhänger aus dem Volke geführt, und unser Evangelist nur die Veränderung mit demselben vorgenommen haben, daß er die Rolle eines Mitsprechenden einem Vornehmen übertrug. Und so wollen wir auch weder mit dem Verfasser der Probabilien gleich an der Anrede des Nikodemus Anstoß nehmen, noch mit demselben zwischen dieser Anrede und der Antwort Jesu den Zusammenhang vermissen. [5]) Daß Jesus sofort als Bedingung des Eintritts in das Himmelreich das γεννηθῆναι ἄνωθεν verlangt, ist von dem aus den Synoptikern bekannten μετανοεῖτε· ἤγγικε γὰρ ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν, nicht wesentlich verschieden. Das Bild der neuen Geburt, der neuen Schöpfung, war den Juden sehr geläufig, namentlich um die Umwandlung eines Menschen aus einem Götzendiener in einen Verehrer Jehova's zu bezeichnen. Von Abraham pflegte man zu sagen, daß er bei seinem von den Juden vorausgesetzten Uebertritt aus dem Götzendienst zur Verehrung des wahren Gottes ein neues Geschöpf (בריה חדשה) geworden sei, [6]) und ebenso wurde der

---

[5]) Probab. S. 44. Darin aber behält Bretschneider Recht, daß er gegen die Kuinöl'sche Weise, den Zusammenhang namentlich der johanneischen Reden durch Hineindenken angeblich weggelassener Sätze und Zwischenreden zu vermitteln, sich erklärt, wie denn auch Lücke (1, S. 446) gesteht, wenn gleich zwischen zwei von Johannes unmittelbar verbundenen Ausspruchen Jesu etwas fehlen sollte, so müsse doch der Evangelist sich zwischen beiden einen unmittelbaren Zusammenhang gedacht haben, welcher vom Exegeten zu ermitteln sei. Wirklich ist in den Reden des vierten Evangeliums der Zusammenhang, wenn er auch bisweilen sehr versteckt ist, doch (die §. 81. zu besprechenden Ausnahmen abgerechnet) niemals ganz zu vermissen.

[6]) Bereschith R. sect. 39 f. 38, 2. Bammidbar R. s. 11 f. 211, 2.

Proſelyt wegen ſeines Austritts aus allen bisherigen Verhältniſſen mit einem neugeborenen Kinde verglichen. [7]) Daß dieſe Redeweiſe ſchon in jener Zeit unter den Juden üblich war, beweist die Sicherheit, mit welcher Paulus 2. Kor. 5, 17. Gal. 6, 15. den entſprechenden Ausdruck: *καινὴ κτίσις*, wie einen keiner weiteren Erklärung bedürftigen, auf die wahrhaft zu Chriſto Uebergetretenen anwendet. Verlangte nun Jeſus das *γεννηθῆναι ἄνωθεν*, welches die Juden den zu ihnen übertretenden Heiden zuſchrieben, auch von den Juden, ſofern ſie in das Meſſiasreich zugelaſſen werden wollten: ſo konnte ſich Nikodemus allerdings über dieſe Forderung wundern, da der Iſraelite ſchon als ſolcher ein unbedingtes Anrecht auf daſſelbe zu haben glaubte, und dieſen Sinn hat man daher wirklich in ſeiner Frage V. 4. finden wollen. [8]). Allein Nikodemus fragt nicht: *πῶς σὺ λέγεις, δεῖν ἄνθρωπον ἀναγεννηθῆναι Ἰουδαῖον* oder *υἱὸν Ἀβραὰμ ὄντα;* ſondern darüber wundert er ſich, daß Jeſus vorauszuſetzen ſcheine, es könne ein Menſch, und zwar *γέρων ὤν*, aufs Neue *εἰς τὴν κοιλίαν τῆς μητρὸς εἰσελθεῖν καὶ γεννηθῆναι*: es befremdet ihn alſo nicht, wie einem Juden die geiſtige Wiedergeburt, ſondern wie einem Menſchen überhaupt ein leibliches Neugeborenwerden zugemuthet werden könne. Wie nun ein Orientale, dem die bildliche Sprache überhaupt, näher ein Jude, dem insbeſondere das Bild von der neuen Geburt geläufig ſein mußte, und noch dazu ein *διδάσκαλος τῦ Ἰσραὴλ*, bei welchem man nicht, wie bei den Apoſteln, das Mißverſtehen bildlicher Reden (wie Matth. 15, 15 f. 16, 7.) auf Rechnung des Mangels an Bildung ſchreiben kann, jenen Ausdruck eigentlich verſtehen konnte, darüber haben ſich, wie Jeſus V. 10., die Erklärer der verſchiedenſten Parteien immer höchlich verwundert. Daher ſetzen die einen voraus, der Phariſäer habe

---

Tanchuma f. 5. 2, bei Schöttgen, 1, S. 704. Etwas Aehnliches von Moſes aus Schemoth R. ebendaſ.

[7]) Jevamoth f. 62, 1. 92, 1, bei Lightfoot S. 984.

[8]) So z. B. Knapp, Comm. in colloq. Christi cum Nicod. z. d. St.

Jesum wohl verstanden, und durch seine Frage ihn nur prüfen wollen, ob er das bildlich Ausgesprochene auch in klare Begriffe umzusetzen wisse: [9]) allein Jesus wenigstens behandelt ihn nicht, wie er in diesem Falle mußte, als ὑποκριτήν, sondern als einen wirklich ἃ γινώσκοντα (V. 10.); andre drehen die Frage so: im leiblichen Verstande kann es nicht gemeint sein, weil dieß unmöglich wäre, wie also sonst? [10]) aber die Frage lautet vielmehr dahin: das kann ich nur von leiblichem Wiedergebornwerden verstehen, wie aber ist dieß möglich? Es bleibt also die Verwunderung über solche Unwissenheit des jüdischen Lehrers, und diese muß noch steigen, wenn selbst nach der ausführlichen Erörterung Jesu (V. 5 — 8.) darüber, daß die von ihm verlangte neue Geburt ein γεννηθῆναι ἐκ τοῦ πνεύματος sei, Nikodemus noch auf derselben Stelle, wie vorher, steht, und, wie wenn er Jesu Erklärung überhört hätte, mit verschlossenem Verständniß fragt (V. 9.): πῶς δύναται ταῦτα γενέσθαι; Von diesem letzteren Uebelstande findet sich auch Lücke so gedrückt, daß, wie andere Exegeten schon das anfängliche, so er, wider seinen sonstigen exegetischen Takt, wenigstens das fortdauernde Nichtverstehen des Nikodemus auf die von Jesu behauptete Nothwendigkeit der Wiedergeburt auch für Israeliten bezieht, in welchem Falle aber Nikodemus eben nach der Nothwendigkeit, nicht nach der Möglichkeit fragen, und statt πῶς δύναται κ. τ. λ. πῶς δεῖ κ. τ. λ. setzen mußte. Bleibt somit der unbegreifliche Mißverstand eines jüdischen Lehrers: so muß unsre Befremdung über denselben zum bestimmtesten Verdachte werden, sobald sich ein Interesse der Sage oder des Evangelisten zeigt, den Mann, der sich hier mit Jesu unterhält, einfältiger zu schildern, als er wirklich war. Hier muß uns zuerst das allgemeine Interesse einfallen, welches jede Darstellung für Contraste hat, wodurch sie leicht dazu kommt, wenn in einer darzustellenden Unterredung einer der Belehrende, der andre der

---

[9]) Paulus, Comm. 4, S. 183. L. J. 1, a. S. 176.
[10]) Lücke und Tholuck z. d. St.

Belehrte iſt, dieſen im Gegenſatze zu der Weisheit von jenem in's Einfältige zu malen; ferner müſſen wir uns erinnern, welche Befriedigung es für ein chriſtliches Gemüth jener Zeit ſein mußte, einen *διδάσκαλος τῶ Ἰσραήλ* im Verhältniß zu dem Lehrer der Chriſten als einen Thoren beſtehen zu laſſen; endlich gehört es, wie wir bald näher ſehen werden, zur ſtehenden Manier des vierten Evangeliums, in den Unterredungen Jeſu die Verwickelung und den Fortſchritt dadurch herbeizuführen, daß die von Jeſu geiſtig gemeinten Bilderreden von den Mitſprechenden fleiſchlich verſtanden werden.

Wenn in Erwiederung auf die zweite Frage des Nikodemus Jeſus faſt ganz die Sprache des johanneiſchen Prologs redet (V. 11—13.)[11]), und die hieraus entſtehende Frage, ob wohl eher der Evangeliſt dieſe Redeweiſe von Jeſu entlehnt, oder die ſeinige Jeſu geliehen haben möge, einer früheren Unterſuchung[12]) zufolge zu Gunſten des zweiten Gliedes zu entſcheiden iſt: ſo betrifft dieß doch unmittelbar bloß die Form; den Inhalt betreffend iſt aus der Aehnlichkeit philoniſcher Darſtellungen noch nicht ſofort zu ſchließen, daß der Verfaſſer Jeſu hier ſeine alexandriniſche Logoslehre in den Mund lege,[13]) weil ſich doch zu dem *ὁ οἴδαμεν λαλοῦμεν κ. τ. λ.* und *οὐδεὶς ἀναβέβηκεν κ. τ. λ.* in dem *οὐδεὶς ἐπιγινώσκει τὸν πατέρα κ. τ. λ.* Matth. 11, 27. eine Analogie findet, von der hier vorausgeſetzten himmliſchen Präexiſtenz des Meſſias aber nach dem früher Bemerkten auch der Apoſtel Paulus weiß.

V. 14 und 15. ſteigt Jeſus von den leichteren *ἐπιγείοις*,

---

11) 3, 11: *ὃ ἑωράκαμεν, μαρτυροῦμεν καὶ τὴν μαρτυρίαν ἡμῶν οὐ λαμβάνετε.* 13: *καὶ οὐδεὶς ἀναβέβηκεν εἰς τὸν οὐρανόν, εἰ μὴ ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καταβάς, ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου, ὁ ὢν ἐν τῷ οὐρανῷ.*

1, 18: *θεὸν οὐδεὶς ἑώρακε πώποτε· ὁ μονογενὴς υἱὸς, ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρὸς, ἐκεῖνος ἐξηγήσατο.*

11: — *καὶ οἱ ἴδιοι αὐτὸν οὐ παρέλαβον.*

12) Oben, §. 46.

13) Wie dieß in den Probabilien S. 46. geſchieht.

den Eröffnungen über die Wiedergeburt, zu den schwierigeren ἐπουρανίοις, der Kunde von der Bestimmung des Messias zu einem versöhnenden Tode, auf. Des Menschen Sohn, sagt er, müsse erhöht werden (ὑψωθῆναι, im johanneischen Sprachgebrauche den Kreuzestod, mit Anspielung auf die Erhebung zur Herrlichkeit bezeichnend) auf dieselbe Weise und mit demselben rettenden Erfolge, wie die eherne Schlange 4 Mos. 21, 8. 9. Hier drängen sich mehrere Fragen auf. Ist es glaublich, daß Jesus schon damals, zu Anfang seiner öffentlichen Wirksamkeit, seinen Tod, und zwar in der bestimmten Form als Kreuzestod, vorhergewußt, und daß er, lange ehe er seine Jünger über diesen Punkt belehrte, einem Pharisäer eine darauf bezügliche Eröffnung gemacht habe? Kann man es der Lehrweisheit Jesu angemessen finden, daß er gerade dem Nikodemus eine solche Mittheilung machte? Auch Lücke [14]) macht sich den Einwurf, warum Jesus, wenn doch Nikodemus das Leichtere nicht verstand, ihn mit dem Schwereren gequält habe, und warum gerade mit dem Geheimniß vom Tode des Messias, der damals noch so ferne lag? Er antwortet, es sei der Lehrweisheit Jesu vollkommen angemessen gewesen, das ihm von Gott verordnete Leiden so bald als möglich zu offenbaren, weil nichts geeigneter gewesen sei, falsche sinnliche Hoffnungen niederzuschlagen. Allein je ferner ihrer sinnlichen Erwartungen wegen seinen Zeitgenossen der Gedanke an den Tod des Messias lag, desto deutlicher und unumwundener mußte Jesus, wenn er ihn verbreiten wollte, diesen Gedanken aussprechen, und nicht in einem räthselhaften Bilde, von welchem er nicht sicher war, ob es Nikodemus nur verstehen würde. Aber Nikodemus, sagt Lücke, war ein empfänglicher Mann, dem wohl etwas mehr zugemuthet werden durfte. Allein gerade in diesem Gespräch hatte er sich durch das Nichtverstehen der ἐπίγεια als noch weniger für die ἐπουράνια empfänglich bewiesen, und Jesus selbst verzweifelte nach V. 12. daran, daß er diese verstehen

[14]) A. a. O. S. 476.

werde. Aber eben dadurch, bemerkt nun Lücke letztlich, daß er zu dem nicht verſtandenen Leichteren das noch weniger verſtändliche Schwerere fügte, habe Jeſus auch ſonſt die Geiſter ſpornen wollen, um durch Spannung ihrer Aufmerkſamkeit ihr Nachdenken um ſo mehr in Anſpruch zu nehmen. Indeß die Beiſpiele eines ſolchen Verfahrens Jeſu, welche Lücke beibringt, ſind ſämmtlich aus dem vierten Evangelium ſelbſt, von welchem es ſich eben fragt, ob es das Lehrverfahren Jeſu in dieſem Stücke richtig wiedergebe; beweiſen alſo im Cirkel. Ein ähnliches Verfahren Jeſu haben wir in der Erzählung von ſeinem Geſpräch mit der Samariterin gehabt, aber ſchon dort erklären müſſen, daß wir ein ſolches Ueberladen ſchwacher Faſſungskräfte mit Räthſeln über Räthſel dem weiſen pädagogiſchen Grundſatze nicht angemeſſen finden, welchen daſſelbe Evangelium, 16, 12. Jeſu in den Mund legt. Das kann nicht ſpornen, ſondern nur verwirren heißen, wenn einem ſolchen, der den bekannten Tropus von der Wiedergeburt beharrlich nicht verſteht, zugemuthet wird, die unerhörte Vergleichung des Meſſias mit der ehernen Schlange auf deſſen Tod zu beziehen, und dieſe Vorſtellung ſofort mit ſeinen jüdiſchen Begriffen zu vereinigen.[15]) Ganz anders verfährt Jeſus in den drei erſten Evangelien: wenn ſich hier von Seiten der Jünger ein Nichtverſtehen zeigt, ſo bleibt er, wo er nicht überhaupt abbricht, oder die Referenten offenbar unhiſtoriſch bildliche Reden zuſammenhäufen, mit ächtpädagogiſcher Aſſiduität eben an jenem Punkte ſtehen, bis er ihn völlig aufgeklärt hat, und geht erſt dann, immer Schritt für Schritt, zu weiteren Belehrungen fort (ſo Matth. 13, 10 ff. 36 ff. 15, 16. 16, 8 ff.).[16]) Dieß iſt das Verfahren eines weiſen

---

[15]) Vgl. Bretſchneider, a. a. O.

[16]) de Wette führt als Beiſpiele eines ähnlichen Verfahrens Jeſu aus den ſynoptiſchen Evangelien Matth. 19, 21. 20, 22 f. an. Allein dieſe beiden Fälle ſind ganz anderer Art als die angefochtenen bei Johannes. Hier iſt es ein Nichtverſtehen, welchem gegenüber es uns wundern muß, Jeſum, ſtatt daß er zu dem ſchwachen Verſtändniſſe ſich herabließe,

Lehrers: die desultorische, überladende und überspannende Manier dagegen, in welcher der vierte Evangelist ihn reden läßt, kann nur aus dem Interesse eines Darstellers erklärt werden, welcher den schon Anfangs angelegten Contrast zwischen der Weisheit des Lehrers und dem Unverstande des Schülers dadurch auf die effektvollste Weise steigern zu können glaubt, daß er vor demjenigen, welcher schon bei dem Leichtesten unverständige Fragen that, nun auch das Schwerste aufhäufen, und ihm diesem gegenüber vollends alle Gedanken vergehen läßt.

Von V. 16 an geht jetzt selbst denjenigen Auslegern, die sich sonst in diesem Fache etwas zuzumuthen pflegen, der Glaube, daß auch das Folgende noch von Jesu so gesprochen sein könne, aus; was hier nicht blos Paulus, sondern auch Olshausen mit bündiger Angabe der Gründe, erklärt. [17]) Es verschwindet nämlich von hier an jede nähere Beziehung der Rede auf Nikodemus, und beginnt eine völlig allgemeine Ausführung über die Bestimmung des Menschensohns zur Beseligung der Welt, und über die Art, wie der Unglaube sich dieses Segens verlustig mache; diese Gedanken zum Theil in einer Form ausgedrückt, welche bald als Reminiscenz aus dem Prolog des Evangelisten erscheint, bald mit Stellen aus dem ersten johanneischen Briefe auffallende Aehnlichkeit hat. [18])

---

vielmehr in eine diesem noch weniger erreichbare Höhe hinaufsteigen zu sehen. In den angeführten synoptischen Erzählungen dagegen ist es Selbstüberschätzung, ein allzugroßer Werth, welchen das einemal der reiche Jüngling, das anderemal die Zebedaiden, auf ihre Tüchtigkeit für die Sache Jesu legten, was sofort von Jesus mit vollem Rechte durch die schroffe Entgegenstellung einer höheren Forderung niedergeschlagen wird. Hiemit ließe sich die Wendung Jesu im Gespräch mit Nikodemus nur für den Fall vergleichen, wenn, wie der Jüngling und die Jünger ihre Leistungen, so Nikodemus seine Einsicht überschätzt hätte, und nun von Jesus durch einen schnellen Aufflug in höhere Gebiete von seiner Unwissenheit überführt würde.

17) Bibl. Comm. 2, S. 96.

18) 3, 19: *αὕτη δέ ἐστιν ἡ κρίσις, ὅτι τὸ φῶς ἐλήλυθεν εἰς τὸν κόσ-* 1, 9: *ἦν τὸ φῶς τὸ ἀληθινόν, τὸ φωτίζον πάντα ἄνθρωπον, ἐρχόμενον εἰς*

Namentlich der Ausdruck: *ὁ μονογενὴς υἱὸς*, welcher Jesu wiederholt (V. 16 und 18) zur Bezeichnung seiner eigenen Person geliehen ist, kommt sonst selbst im vierten Evangelium im Munde Jesu nirgends vor: um so entschiedener aber ist er ein Lieblingsterminus des Evangelisten (1, 14. 18.) und des Briefstellers (1. Joh. 4, 9). Ferner ist im Folgenden Manches als vergangen dargestellt, was zur Zeit jenes Gesprächs erst bevorstand; denn wenn auch das *ἔδωκεν* (V. 16) nicht die Hingabe in den Tod, sondern die Sendung in die Welt bedeutet: so lautet doch, was auch Lücke bemerkt, das *ἠγάπησαν οἱ ἄνθρωποι τὸ σκότος* und *ἦν πονηρὰ αὐτῶν τὰ ἔργα* (V. 19) so, wie man erst sprechen konnte, als sich in der Verwerfung und Hinrichtung Jesu die Uebermacht der Finsterniß erprobt hatte, also vom Standpunkte des später schreibenden Evangelisten, nicht aber des im ersten Anfang seiner Thätigkeit stehenden Jesus. Ueberhaupt lautet diese ganze angebliche Rede Jesu, mit ihrer fortwährend zu seiner Bezeichnung gebrauchten dritten Person, mit den dogmatischen terminis von *μονογενὴς*, *φῶς*, u. dgl., unter welchen sie Jesum betrachtet, mit ihrem Ueberblick über die durch Jesu Erscheinung herbeigeführte Krisis und deren Resultate, viel zu objectiv und gegenständlich, als daß wir glauben könnten, eigene Worte Jesu in derselben zu vernehmen: so konnte nicht Jesus, aus sich heraus, sondern nur ein Dritter über Jesum sprechen. Demnach soll nun, wie in einem früher betrachteten Falle der Täufer, so hier Jesus nur bis zu V. 16 reden, von da an aber der Evangelist seine eigenen dogmatischen Reflexionen anknüpfen.[19]) Aber hier so

---

μον, καὶ ἠγάπησαν οἱ ἄνθρωποι μᾶλλον τὸ σκότος ἢ τὸ φῶς.

3, 16: *οὕτω γὰρ ἠγάπησεν ὁ θεὸς τὸν κόσμον, ὥστε τὸν υἱὸν αὐτοῦ τὸν μονογενῆ ἔδωκεν, ἵνα πᾶς ὁ πιστεύων εἰς αὐτὸν, μὴ ἀπόληται, ἀλλ' ἔχῃ ζωὴν αἰώνιον.*

τὸν κόσμον. 5: *καὶ τὸ φῶς ἐν τῇ σκοτίᾳ φαίνει, καὶ ἡ σκοτία αὐτὸ οὐ κατέλαβεν.*

1. Joh. 4, 9: *ἐν τούτῳ ἐφανερώθη ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ ἐν ἡμῖν, ὅτι τὸν υἱὸν αὐτοῦ τὸν μονογενῆ ἀπέστειλεν ὁ θεὸς εἰς τὸν κόσμον, ἵνα ζήσωμεν δι' αὐτοῦ.*

[19]) So Paulus und Olshausen z. d. St.

wenig wie dort findet sich im Text hievon eine Andeutung, vielmehr scheint das anknüpfende γάρ V. 16 eine Fortsetzung derselben Rede zu bezeichnen. So streut kein Schriftsteller, und namentlich nicht der Verfasser des vierten Evangeliums (vgl. 7, 39. 11, 51 f. 12, 16. 33, 37 ff.), eigene Bemerkungen ein, er müßte denn absichtlich Mißverständnisse veranlassen wollen.[20]) Bleibt es sonach gleicherweise dabei, daß der Evangelist auch von hier an noch Worte Jesu geben will, und daß Jesus so nicht gesprochen haben kann: so werden wir uns auch hier nicht mit der halben Maßregel Lücke's beruhigen können, wenn er von der bezeichneten Stelle an zwar Jesum fortsprechen, doch aber zugleich die erläuternde und erweiternde Hand des Evangelisten stärker als bis dahin dazwischentreten läßt. Denn mit diesem Zugeständniß verliert man alle Sicherheit, wie weit die Rede Jesu oder dem Referenten angehöre, und da sie überdieß durch die genaueste Gleichförmigkeit der Gedanken und des Tones sich auszeichnet, so kann man sie nur entweder ganz Jesu oder ganz dem Evangelisten

---

[20]) Tholuck (Glaubwürdigkeit, S. 335) führt als Beispiele eines gleichen unmerklichen Verfließens einer angegeführten fremden Rede mit der eigenen des Schriftstellers (Gal. 2, 14 ff.) Euseb. H. E. 3, 1. 39. Hieron. Comm. in Jes. 53. an. Allein etwas Anderes ist es in einem Brief, einem Commentar, einem kritisch räsonnirenden Geschichtswerke: und in einer Geschichtserzählung wie die evangelische. In Werken der ersteren Art erwartet der Leser, den Verfasser räsonniren zu hören, und muß daher, wenn einmal die Rede eines Andern eingeflochten ist, bei jedem kleinsten Ruhepunkte gefaßt sein, den Autor selbst wieder das Wort nehmen zu sehen: in einer Schrift wie das Evangelium dagegen, deren Verfasser nach einer räsonnirenden Einleitung (auf dem Boden dieses Prologs ist es ganz in der Ordnung, daß nach kurzer Anführung einer fremden Rede, V. 15, der Verf. V. 16 ohne Weiteres wieder selbst fortspricht) sich in das Erzählen, als Wiedergeben von Geschehenem und Gesprochenem, geworfen hat, muß man nothwendig jede Rede, die er an die Rede eines Andern ohne deutliche Unterscheidung (wie z. B. 12, 37) anknüpft, für Fortsetzung eben jener fremden Rede halten.

zuſchreiben, wobei man ſich für das Letztere entſcheiden muß, da das Erſtere nach dem ſo eben Ausgeführten unmöglich, das Letztere hingegen nach dem früher Beobachteten ganz in der Weiſe des vierten Evangeliſten iſt.

Doch nicht bloß über den Abſchnitt V. 16 — 21 müſſen wir dieſes Urtheil fällen, ſondern auch ſchon den 14ten Vers fanden wir im Munde Jeſu minder paſſend, und das Benehmen des Nikodemus V. 4 und 9 war uns undenkbar. So hat uns das vierte Evangelium gleich bei dieſer erſten Probe, wenn wir ſie mit dem vergleichen, was wir über Joh. 3, 22 ff. 4, 1. ff. bereits geſehen haben, alle Haupteigenthümlichkeiten der von ihm mitgetheilten Reden Jeſu dargelegt. Sie fangen gerne dialogiſch an, und ſoweit dieſe Form geht, iſt der Hebel des Geſprächs der grelle Contraſt zwiſchen geiſtigem Sinn und fleiſchlicher Auffaſſung der Reden Jeſu; meiſtens aber verlieren ſie ſich hierauf in fortlaufende Vorträge, in welchen der Referent die Perſon Jeſu mit ſeiner eigenen verſchmelzt, und jenen von ſich ſelber reden läßt, wie nur er über Jeſum reden konnte.

§. 81.

Die Reden Jeſu Joh. 5—12.

Im 5ten Kapitel des johanneiſchen Evangeliums knüpft ſich an eine von Jeſu am Sabbat verrichtete Heilung eine längere Rede (V. 19—47.). Schon die Weiſe, wie Jeſus V. 17. ſeine Thätigkeit am Sabbat vertheidigt, iſt im Unterſchiede von der Art, wie er dieß in den erſten Evangelien thut, bemerkenswerth. Dieſe haben hiefür drei Argumente: das von David, der die Schaubrote aß; woran ſich das auch Joh. 7, 23. aufgeführte, von dem ſabbatlichen Arbeiten der Prieſter im Tempel, ſchließt (Matth. 12, 3. ff. parall.); ferner das vom Schaf, Ochſen oder Eſel, der in den Brunnen fällt (Matth. 12, 11. parall.), oder zur Tränke geführt wird (Luc. 13, 15.): ganz in dem praktiſchen Geiſte der populären

Lehrweise Jesu. Das vierte Evangelium hingegen läßt ihn hier aus der nie unterbrochenen Thätigkeit Gottes argumentiren, und erinnert durch sein: ὁ πατήρ ἕως ἄρτι ἐργάζεται, an das alexandrinische ποιῶν ὁ θεὸς ἐδέποτε παύεται [1]); ein metaphysischer Satz, welcher dem Verfasser des vierten Evangeliums, wie wir ihn bis hieher kennen gelernt haben, wenigstens näher liegen mochte, als Jesu selbst. Und statt daß bei den Synoptikern an solche Sabbatheilungen weitere Aussprüche über Wesen und Bestimmung des Sabbats, als höchstnöthige Belehrung des Volks, sich anzuknüpfen pflegen, wendet sich hier die Rede alsbald auf das Grundthema des Evangeliums, auf die Person Christi und sein Verhältniß zum Vater; eine Wendung, auf deren öfteres Vorkommen die Gegner des vierten Evangeliums nicht ohne Schein den Vorwurf einer einseitig theoretischen und auf die Verherrlichung Jesu gerichteten Tendenz gegründet haben. In dem Inhalte der folgenden Rede findet sich sofort nichts Anstößiges und was nicht Jesus selber so könnte gesprochen haben, da im besten Zusammenhang Dinge vorgetragen werden, welche, wie namentlich die Todtenerweckung und das Gericht, theils die Juden vom Messias erwarteten, theils Jesus auch nach den Synoptikern sich zugeschrieben hat. Desto bedenklicher dagegen ist die Form und Ausdrucksweise, in welcher Jesus das Alles ausgesprochen haben soll. Ganz voll nämlich ist diese Rede, besonders in ihrer zweiten Hälfte (von V. 31. an), der genauesten Analogien theils mit dem ersten johanneischen Briefe, theils mit solchen Stellen des Evangeliums, in welchen entweder der Verfasser, oder der Täufer Johannes redet. [2]) Um die erstere Aehnlichkeit zu

---

[1]) Philo, Opp. ed. Mang. 1, 44, bei Gfrörer, 1, S. 122.

[2]) Joh. 5, 20: ὁ γὰρ πατὴρ φιλεῖ τὸν υἱὸν καὶ πάντα δείκνυσιν αὐτῷ ἃ αὐτὸς ποιεῖ.

24: ὁ τὸν λόγον μου ἀκούων — μεταβέβηκεν ἐκ τοῦ θανάτου εἰς τὴν ζωήν.

Joh. 3, 35 (der Täufer): ὁ γὰρ πατὴρ ἀγαπᾷ τὸν υἱὸν καὶ πάντα δέδωκεν ἐν τῇ χειρὶ αὐτοῦ.

1. Joh. 3, 14: ἡμεῖς οἴδαμεν, ὅτι μεταβεβήκαμεν ἐκ τοῦ θανάτου εἰς τὴν ζωήν.

erklären, müßte angenommen werden, daß der Evangeliſt ſeine ganze Ausdrucksweiſe auf das Genaueſte der von Jeſu nachgebildet hätte. Daß dieß möglich ſei, iſt nicht zu beſtreiten, aber ebenſowenig, daß es nur bei ganz unſelbſtſtändigen Geiſtern vorzukommen pflegt, als deren einen ſich der vierte Evangeliſt ſonſt keineswegs zeigt. Ferner da bei den übrigen Evangeliſten Jeſus in ganz anderem Styl und Tone ſpricht: ſo müßte, wenn er ſo, wie bei Johannes, geſprochen haben ſollte, die Art, wie jene ihn reden laſſen, eine gemachte ſein. Daß ſie nun aber wenigſtens von den Evangeliſten ſelbſt nicht gemacht iſt, zeigt der Umſtand, daß ſie ihres Redeſtoffs ſo wenig Meiſter ſind; aber auch in der Sage können jene Reden ihrem größeren Theile nach nicht fingirt ſein, wegen

---

32: καὶ οἶδα, ὅτι ἀληθής ἐστιν ἡ μαρτυρία, ἣν μαρτυρεῖ περὶ ἐμοῦ.

Joh. 19, 35: καὶ ἀληθινή ἐστιν αὐτοῦ ἡ μαρτυρία, κἀκεῖνος οἶδεν, ὅτι ἀληθῆ λέγει. Vgl. 21, 24. 1. Joh. 3, 12.

34: ἐγὼ δὲ οὐ παρὰ ἀνθρώπῳ τὴν μαρτυρίαν λαμβάνω.

1. Joh. 5, 9: εἰ τὴν μαρτυρίαν τῶν ἀνθρώπων λαμβάνομεν, ἡ μαρτυρία τοῦ θεοῦ μείζων ἐστίν· ὅτι αὕτη ἐστὶν ἡ μαρτυρία τοῦ θεοῦ, ἣν μεμαρτύρηκε περὶ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ.

36: ἐγὼ δὲ ἔχω μαρτυρίαν μείζω τοῦ Ἰωάννου.

37: καὶ ὁ πέμψας με πατὴρ αὐτὸς μεμαρτύρηκε περὶ ἐμοῦ.

Ebend.: οὔτε τὴν φωνὴν αὐτοῦ ἀκηκόατε πώποτε, οὔτε τὸ εἶδος αὐτοῦ ἑωράκατε.

Joh. 1, 18: θεὸν οὐδεὶς ἑώρακε πώποτε. Vgl. 1. Joh. 4, 12.

38: καὶ τὸν λόγον αὐτοῦ οὐκ ἔχετε μένοντα ἐν ὑμῖν.

1. Joh. 1, 10: καὶ ὁ λόγος αὐτοῦ οὐκ ἔστιν ἐν ἡμῖν.

40: καὶ οὐ θέλετε ἐλθεῖν πρός με, ἵνα ζωὴν ἔχητε.

1. Joh. 5, 12: ὁ μὴ ἔχων τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ ζωὴν οὐκ ἔχει.

42: ὅτι τὴν ἀγάπην τοῦ θεοῦ οὐκ ἔχετε ἐν ἑαυτοῖς.

1. Joh. 2, 15: οὐκ ἔστιν ἡ ἀγάπη τοῦ πατρὸς ἐν αὐτῷ.

44: πῶς δύνασθε ὑμεῖς πιστεύειν, δόξαν παρὰ ἀλλήλων λαμβάνοντες, καὶ τὴν δόξαν τὴν παρὰ τοῦ μόνου θεοῦ οὐ ζητεῖτε;

Joh. 11, 43: ἠγάπησαν γὰρ τὴν δόξαν τῶν ἀνθρώπων μᾶλλον, ἤπερ τὴν δόξαν τοῦ θεοῦ.

ihres nicht bloß höchst originellen, sondern auch völlig zeit- und ortsgemäßen Gepräges. Wogegen der vierte Evangelist sowohl durch die Leichtigkeit, mit welcher er den Redestoff beherrscht, den Verdacht erregt, nur selbsterzeugten vor sich zu haben, als auch durch Lieblingsbegriffe und Redensarten, wie in dem gegenwärtigen Abschnitt außer den schon angeführten noch der Ausdruck, daß der Vater *πάντα δείκνυσι τῷ υἱῷ, ἃ αὐτὸς ποιεῖ*, [3]) eher auf helleniſtiſche als paläſtiniſche Quellen hinweist. Doch das Hauptmoment in dieſer Sache iſt, daß, wie wir früher ſchon geſehen haben, auch der Täufer Johannes in dieſem Evangelium ganz in denſelben Formeln und in dem gleichen Tone ſpricht, wie der Verfaſſer des Evangeliums und deſſen Jeſus. Da es ſich hier nicht denken läßt, daß neben dem Evangeliſten auch der ſchon vor Jeſu als ſcharf markirter Charakter hervorgetretene Täufer ſeine Ausdrucksweiſe wörtlich genau nach der von Jeſu beſtimmt haben ſollte: ſo bleiben nur die zwei Fälle möglich, daß entweder der Täufer die Sprechweiſe ſowohl Jeſu als des vierten Evangeliſten, der ja auch ſein Schüler geweſen ſein ſoll, oder daß der Evangeliſt die Redeweiſe ſowohl des Täufers als Jeſu nach der ſeinigen determinirt habe. Das Erſtere werden die Orthodoxen mit Rückſicht auf die höhere Natur in Chriſto ſich verbitten, und wir wenigſtens deßwegen, weil Jeſus, wenn auch vom Täufer angeregt, doch ſonſt weſentlich von ihm verſchieden und als Original erſcheint, hauptſächlich aber, weil dieſer johanneiſche Styl für den rauhen Täufer viel zu weich, für den praktiſchen Kopf viel zu myſtiſch iſt. So bleibt alſo nur das Andere, daß der Evangeliſt ſowohl Jeſum als den Täufer in ſeinem Tone reden läßt; eine Annahme, welche, an ſich ſchon weit natürlicher als die vorige, durch eine Menge von Beiſpielen aller möglichen Geſchichtſchreiber gedeckt iſt. Iſt hienach die Form dieſer Rede Jeſu auf Rechnung des Evangeliſten zu

---

[3]) S. die von Gfrörer, 1, S. 194., verglichene Stelle aus Philo, de linguarum confusione.

schreiben, so könnte der Inhalt zwar möglicherweise Jesu angehören: doch können wir theils nicht berechnen, wie weit, theils haben wir schon sonst Beispiele gehabt, daß der vierte Evangelist auf die freieste Weise an bequeme Veranlassungen seine eigenen Reflexionen in Form von Reden Jesu knüpft.

Aus der Rede Kap. 6. ist zwar das, daß Jesus sich, oder vielmehr seinen Vater, V. 27. ff. als den Geber des geistigen Manna darstellt, in Analogie mit der oben angeführten jüdischen Erwartung, daß der zweite Goël wie der erste Manna gewähren werde, [4]) und mit der Einladung der Weisheit in den Proverbien 9, 5.: ἔλθετε, φάγετε τῶν ἐμῶν ἄρτων: daß er aber sofort sich selbst den ἄρτος ὁ ζῶν ὁ ἐκ τῦ οὐρανῦ καταβὰς nennt (V. 35. ff.), scheint doch nur in der philonischen Darstellung des λόγος θεῖος als τὸ τρέφον τὴν ψυχὴν [5]) seine vollkommene Analogie zu finden. Schwieriger ist, daß Jesus von V. 51. an als das Himmelsbrot sein Fleisch darstellt, welches er zum Heil der Welt geben werde, und das φαγεῖν τὴν σάρκα τῦ υἱῦ τῦ ἀνθρώπυ und πιεῖν τὸ αἷμα αὐτῦ für das einzige Mittel ausgibt, zur ζωὴ αἰώνιος zu gelangen. Durch die Aehnlichkeit dieser Ausdrücke mit den Worten, welche die Synoptiker und Paulus Jesum bei der Einsetzung des Abendmahls sprechen lassen, bewogen, haben die älteren Ausleger diese Stelle meistens als Hindeutung auf das zu stiftende Abendmahl gefaßt. [6]) Die Haupteinwendung gegen diese Auslegung ist, daß damals, vor der Stiftung des Abendmahls, eine solche Andeutung völlig unverständlich gewesen wäre. [7]) Allein unverständlich blieb ja die Rede, sie mochte

---

[4]) Oben, §. 14.

[5]) De profugis, Opp. Mang. 1, S. 566. bei Gfrörer 1, S. 202. Das hier noch weiter vom λόγος Gesagte: ἀφ' ἧ πᾶσαι παιδεῖαι καὶ σοφίαι ζώσαιν ἀέναοι kann mit Joh. 4, 14. 6, 35. 7, 38. verglichen werden.

[6]) S. Lücke's Geschichte der Auslegung dieser Stelle, in s. Comm. 2, Anhang B, S. 727 ff.

[7]) Schulz, die Lehre vom Abendmahl, S. 161; Lücke, a. a. O. S. 113.

einen Sinn haben, welchen sie wollte, nach der eigenen Angabe der Erzählung, den Zuhörern doch, auch kommt Jesu im vierten Evangelium auf die Unmöglichkeit, verstanden zu werden, nicht so viel an, daß hiedurch jene Erklärung unwahrscheinlich würde, welche an der Verwandtschaft mit den Einsetzungsworten einen Halt besitzt, der einem der neuesten Kritiker das Bekenntniß abgedrungen hat, wenn auch nicht Jesus, indem er so sprach, so möge doch Johannes, indem er gerade diese Reden Jesu auswählte und überlieferte, an das Abendmahl gedacht, und in denselben eine Vorandeutung davon gefunden haben. [8]) Indeß schwerlich hat er dann die Reden Jesu unmodificirt gelassen, sondern, da sich die Wahl der Ausdrücke: σάρκα φαγεῖν u. s. w. nur aus der Beziehung auf das Abendmahl genügend erklären läßt, so haben wir diese ohne Zweifel nur dem Evangelisten zu verdanken. Hatte dieser einmal, wie es scheint nach alexandrinischen Ideen, Jesum sich als ὁ ἄρτος τῆς ζωῆς bezeichnen lassen: wie hätte ihm nicht der ἄρτος einfallen sollen, welcher in der christlichen Gemeinde als Leib Christi, sammt einem Getränk als seinem Blute, genossen zu werden pflegte? und er ergriff um so lieber diese Gelegenheit, Jesum das Abendmahl so gleichsam prophetisch einsetzen zu lassen, da er von dessen historischer Einsetzung durch Jesum, wie wir später sehen werden, nichts Bestimmtes wußte. [9])

Auch die eben betrachtete Rede trägt die dialogische Form, und zwar ist ihr der eigenthümliche Typus des johanneischen Dialogs, daß geistig gemeinte Reden fleischlich verstanden werden, ganz besonders aufgeprägt. Zuerst, V. 34., meinen die Juden, ganz wie früher (4, 15.) die samarische Frau in Bezug auf das Wasser, Jesus verstehe unter dem ἄρτος ἐκ τοῦ οὐρανοῦ eine leibliche Speise, und bitten ihn, sie nur immer mit solcher zu versorgen. So möglich an sich dieses Mißverständniß war,

---

[8]) Hase, L. J. §. 99.

[9]) Vgl. Bretschneider, Probab. p. 56. 88 ff.

so scheint es doch, die Juden würden, ehe sie sich hierauf weiter einließen, vor Allem gegen die Behauptung Jesu (V. 32.), Moses habe kein Himmelsbrot gegeben, mit Entrüstung sich erklärt haben. Wie sofort Jesus sich selber den ἄρτος ἐκ τοῦ οὐρανοῦ nennt, murren die Juden in der Synagoge zu Kapernaum darüber, daß er, der Sohn Josephs, dessen Vater und Mutter sie kennen, sich eine Herabkunft vom Himmel zuschreibe (V. 41. f.); eine Reflexion, welche die Synoptiker mit größerer Wahrscheinlichkeit in Jesu Vaterstadt Nazaret verlegen, und mit einem natürlicheren Anlaß verbinden. Daß V. 53. die Juden nicht verstehen, wie ihnen Jesus sein Fleisch zu essen geben könne, ist sehr begreiflich: desto weniger, wie gesagt, wie Jesus jenes Unverständliche sagen konnte; ebenso wird man V. 60. 66. das Hintersichgehen vieler Jünger auf solchen σκληρὸς λόγος hin sehr erklärlich finden, um so weniger aber einsehen, wie Jesus dieß einerseits selbst herbeiführen, und doch, als es eintrat, so verstimmt sein konnte, wie die Fragen V. 61 und 67. es aussprechen. Man sagt zwar: Jesus wollte seine Jünger sichten, die nur oberflächlich Gläubigen, irdisch Gesinnten, denen er sich nicht anvertrauen konnte, aus seiner Gesellschaft entfernen; aber, wie er es hier angriff, war es eine Probe, die auch die Besseren und Verständigeren von ihm abwendig machen konnte. Denn gewiß hatten auch die Zwölfe, welche ein andermal nicht wußten, was er mit dem Sauerteig der Pharisäer (Matth. 16, 7.) und mit dem Gegensatze des zum Munde Ein- und Ausgehenden sagen wollte (Matth. 15, 15.), die gegenwärtige Rede nicht verstanden, und die ῥήματα ζωῆς αἰωνίου, um welcher willen sie bei ihm blieben (V. 68.), waren gewiß nicht die Worte dieses 6ten Kapitels. [10])

[10]) Ich muß in Bezug auf dieses Kapitel ganz der Bemerkung der Probabilien beistimmen (S. 56.): videretur — Jesus ipse studuisse, ut verbis illuderet Judaeis, nec ab iis intelligeretur, sed reprobaretur. Ita vero nec egit, nec agere potuit, neque si ita docuisset, tanta effecisset, quanta illum effecisse historia testatur. Vgl. auch de Wette, exeg Handb. 1, 3, S. 6.

Je weiter man sich in die Reden des vierten Evangeliums hineinliest, desto mehr fallen die endlosen Wiederholungen derselben Gedanken und Ausdrücke auf. So sind die Reden Jesu aus der Zeit des Laubhüttenfestes, K. 7 und 8., wie auch Lücke beobachtet hat, nur eine wiederholte und erweiterte Abhandlung der bereits (namentlich K. 5.) dagewesenen Gegensätze des Gekommenseins, Redens und Handelns von sich selber und von Gott (7, 17. 28. f. 8, 28. f. 38. 40. 42. vgl. mit 5, 30. 43. 6, 38.); des εἶναι ἐκ τῶν ἄνω und ἐκ τῶν κάτω (8, 23. vgl. 3, 31.); des von sich selbst Zeugens und von Gott Zeugnißnehmens (8, 13—19. vgl. 5, 31—37.); von wahrem und falschem Richten (8, 15. f. vgl. 5, 30.); von Licht und Finsterniß (8, 12. vgl. 3, 19. ff. auch 12, 35. f.). Was von neuen Gedanken in diesen Kapiteln ist, wird alsbald wiederholt, wie die Erwähnung des Hingangs Jesu, wohin ihm die Juden nicht folgen können (7, 33. f. 8, 21., noch mehr später, 13, 33. 14, 2. ff. 16, 16. ff.); ein Ausspruch, an welchen sich überdieß die beiden ersten Male ziemlich unwahrscheinliche Mißverständnisse oder Verdrehungen der Juden knüpfen, indem sie das einemal, unerachtet Jesus gesagt hatte: ὑπάγω πρὸς τὸν πέμψαντά με, an eine Reise zu der διασπορὰ τῶν Ἑλλήνων, das andremal gar an Selbstmord gedacht haben sollen. Wie oft sind ferner auch in diesen Kapiteln die Versicherungen Jesu wiederholt, daß er nicht seine eigene Ehre, sondern die des Vaters suche (7, 17. f. 8, 50. 54.); daß die Juden seine Herkunft, seinen Vater, nicht kennen (7, 28. 8, 14. 19. 54.); daß, wer an ihn glaube, ewig leben, den Tod nicht sehen werde, wer aber nicht glaube, ohne Antheil an der ζωή in seinen Sünden sterben müsse (8, 21. 24. 51. vgl. 3, 36. 6, 40.). — Das 9te Kapitel, dem größten Theil nach eine Verhandlung des Synedriums mit dem von Jesu geheilten Blindgebornen, ist durchaus dialogisch gehalten, doch tritt, weil Jesus mehr aus dem Spiele bleibt, jenes gemachte Contrastsuchen nicht so wie sonst hervor; dafür aber eine andere Absichtlichkeit um so mehr, wie wir später finden werden.

Das zehnte Kapitel beginnt mit der bekannten Rede vom guten Hirten, eine Rede, welche man mit Unrecht eine Parabel zu nennen pflegt. [11]) Auch die kleinsten der sonst von Jesu vorgetragenen Gleichnisse, wie die vom Sauerteig, vom Senfkorn, enthalten die Grundzüge einer sich fortbewegenden Geschichte, welche Anfang, Fortgang und Schluß hat. Hier dagegen ist schlechterdings kein historischer Verlauf: auch die geschichtartigen Züge sind allgemein gehalten (was zu geschehen pflege, nicht was einmal geschehen sei, wird gesagt), und dadurch zum Stehen gebracht; ja das ursprüngliche Hauptbild vom ποιμήν durch das andre von der θύρα unterbrochen, so daß wir hier keine Parabel haben, sondern eine Allegorie. Es bildet also diese Stelle wenigstens (und wir werden auch keine andre finden; denn mit dem sogenannten Gleichniß vom Weinstock K. 15. hat es, wie auch Lücke sieht, die gleiche Bewandtniß wie mit diesem) keine Instanz gegen die Art, wie neuere Kritiker ihren Verdacht gegen das vierte Evangelium auch dadurch zu begründen gesucht haben, daß es von der parabolischen Lehrweise, welche Jesus den übrigen Evangelisten zufolge so sehr liebte, nichts zu wissen scheine. Unbekannt übrigens scheint es dem Verfasser desselben nicht gewesen zu sein, daß Jesus gerne in Parabeln lehrte, da er hier und K. 15. Proben davon zu geben strebt, von welchen er die erstere ausdrücklich eine παροιμία nennt (V. 6): aber man sieht, wie seinem anders gebildeten Geschmacke diese Form widerstand, wie er namentlich nicht genug Objectivität hatte, um sich der

---

[11]) Z. B. Tholuck und Lücke, welcher aber doch zugibt, daß sie mehr nur eine angefangene als vollendete Parabel sei (2, S 345. Anm. 2). Auch Olshausen (2, 335.) bemerkt, das hier vom Hirten und das 15, 1 ff. vom Weinstock Gesagte sei mehr nur Vergleichung als Parabel, und Neander zeigt sich bereit, von der allgemeinen Gattung der Gleichnisse, unter welche auch die johanneischen παροιμίαι gehören, die Art der Parabel, wie sie bei den Synoptikern erscheint, unterscheiden zu lassen (S. 211 Anm.).

Einmischung von Reflexionen zu enthalten, weßwegen sich ihm unter der Hand die Parabel in Allegorie verwandelte.

Bis 10, 18. gehen die Reden Jesu auf dem Laubhüttenfeste: von V. 25. an meldet der Evangelist Aeußerungen, welche Jesus drei Monate später, auf dem Feste der Tempelweihe, gethan haben soll. Hier erwiedert Jesus den Juden, welche eine bestimmte Erklärung, ob er der Messias sei, von ihm verlangten, zunächst, daß er ihnen dieß bereits zur Genüge gesagt habe, und wiederholt die Berufung auf das Zeugniß des Vaters für ihn durch die ἔργα (aus 5, 36.). Hierauf aber (von V. 26. an) fällt er durch die Wendung, daß die ungläubigen Frager nicht zu seinen Schafen gehören, in die eben verlassene Allegorie vom Hirten, mit zum Theil wörtlicher Wiederholung, zurück. [12]) Eben verlassen aber hatte diese Allegorie nicht Jesus; denn seit dieser sie vorgetragen, waren drei Monate verflossen, und gewiß Vieles von ihm gesprochen, gethan und erlebt worden, was ihm diese Bilderrede in den Hintergrund des Gedächtnisses rücken mußte, so daß er schwerlich zu derselben zurückgekehrt, in keinem Falle aber sie so wörtlich zu wiederholen im Stande gewesen wäre. Wer unmittelbar von jener Allegorie herkommt, ist vielmehr nur der Evangelist, welchem freilich vom Niederschreiben der ersten Hälfte dieses Kapitels bis zur zweiten nicht Monate vergangen waren, sondern er schrieb das nach seiner Zeitangabe ziemlich Entfernte in Einem Zuge fort, und so mochte wohl in seinem

---

[12]) 10, 27: τὰ πρόβατα τὰ ἐμὰ τῆς φωνῆς μου ἀκούει
καγὼ γινώσκω αὐτὰ
28: καὶ ἀκολουθοῦσί μοι.

10, 3: καὶ τὰ πρόβατα τῆς φωνῆς αὐτοῦ ἀκούει
14: καὶ γινώσκω τὰ ἐμά
4: καὶ τὰ πρόβατα αὐτῷ ἀκολουθεῖ.

Auch das folgende κἀγὼ ζωὴν αἰώνιον δίδωμι αὐτοῖς entspricht dem obigen ἐγὼ ἦλθον, ἵνα ζωὴν ἔχωσι, V. 10, so wie das καὶ οὐχ ἁρπάσει τις αὐτὰ ἐκ τῆς χειρός μου das Gegenstück davon ist, daß nach V. 12. der Miethling die Schafe ἁρπάζειν läßt.

Gedächtniß, nicht aber ebenſo in Jeſu, die Allegorie vom Hirten auf ſolche Weiſe nachklingen. Wer ſich hier dadurch noch helfen zu können glaubt, daß er nur die wörtliche Aehnlichkeit der ſpäteren Rede mit der früheren auf Rechnung des Evangeliſten ſchreibt, dem kann man dieß nicht verwehren: für Andere wird dieſer Punkt in Verbindung mit den übrigen dafür entſcheidend ſein, daß die Reden Jeſu bei Johannes ziemlich freie Compoſitionen ſind.

Daſſelbe erhellt auch aus derjenigen Rede, mit welcher der vierte Evangeliſt Jeſum ſeine öffentliche Thätigkeit beſchließen läßt (12, 44—50.). Dieſe Rede nämlich iſt ſo durch und durch nur von Reminiſcenzen aus den bisherigen Reden Jeſu zuſammengeſetzt, [13]) ſo ganz nur, wie Paulus ſich ausdrückt, [14]) ein Widerſchall mancher ſonſt ausgeſprochenen Hauptworte Jeſu, daß man ſich ſchwer entſchließen kann, mit einer ſo wenig originellen Rede das öffentliche Wirken Jeſu endigen zu laſſen, und daher die neueren Ausleger größtentheils der Meinung ſind, nur der Evangeliſt ſei es, der hier die Summe von Jeſu Lehre noch einmal zuſammenfaſſen wolle. [15]) Auch nach unſerer Anſicht redet hier wieder der Evangeliſt, aber ſein Vorgeben iſt, einen Vortrag Jeſu zu liefern, wenn er doch die Rede durch ein: Ἰησοῦς δὲ ἔκραξε καὶ εἶπεν, einleitet. Dieß freilich wollen die Ausleger nicht zugeben, und ſie können ſich nicht ohne Schein darauf berufen, daß ja der Evangeliſt ſchon V. 36. geſagt hatte, Jeſus habe ſich nunmehr zurückgezogen (ἐκρύβη), und daß er durch die folgende Betrachtung über den durch ſo viele von Jeſu verrichtete σημεῖα nicht gebrochenen Unglauben der Juden nicht undeutlich Jeſu öffentliches Wirken für geſchloſſen erklärt hatte: weßwegen es alſo gegen ſeinen

---

[13]) Vergl. V 44 mit 7, 17; V. 46 mit 8, 12; V. 47 mit 3, 17; V. 48 mit 3, 18. 5, 45; V. 49 mit 8, 28; V. 50 mit 6, 40. 7, 17. 8, 28.

[14]) L. J. 1, b. S. 142.

[15]) Lücke, Tholuck, Paulus z. d. St.

eigenen Plan wäre, Jesum hier noch einmal mit einer öffentlichen Rede auftreten zu lassen. Und hiegegen mag ich mich zwar nicht mit älteren Exegeten darauf berufen, daß Jesus, nachdem er schon den Rückzug angetreten, sich noch einmal umgewendet, und den Juden jene Worte zugerufen habe; aber daran halte ich fest, daß der Evangelist durch den bezeichneten Eingang V. 44. nur einen bestimmten Redeact kann anzeigen wollen. Zwar soll der Aorist in ἔκραξε und εἶπε die Bedeutung des Plusquamperfectums haben, und hier die früheren Reden Jesu recapitulirt werden, deren ungeachtet die Juden ihm keinen Glauben geschenkt haben: allein diese nachholende Stellung des Satzes müßte doch durch etwas in den Worten selbst oder im Zusammenhang angedeutet sein, und da dieß weit weniger als z. B. Joh. 18, 24. der Fall ist: so wird man sich die Sache so zu denken haben, daß Johannes zwar mit V. 36. den Bericht von der öffentlichen Thätigkeit Jesu hatte schließen wollen; aber durch die ausführliche Schlußbetrachtung V. 37. ff., und durch die Kategorien der πίστις und ἀπιστία, welche in derselben vorkamen, wurde er an früher von ihm vorgetragene Reden Jesu erinnert, welche diesen und ähnliche Gegensätze behandelten, und welche er nicht umhin konnte, hier mit verstärktem Nachdrucke Jesum wiederholen zu lassen.

§. 82.

Einzelne, dem vierten Evangelium mit den übrigen gemeinsame Aussprüche Jesu.

Die bisher erwogenen längeren Reden Jesu waren dem vierten Evangelium eigenthümlich: nur einige kürzere Aussprüche finden sich, zu welchen die Synoptiker Parallelen bieten. Von diesen haben wir diejenigen, welche bei Johannes in nicht minder passender Verbindung stehen (wie 12, 25. vgl. mit Matth. 10, 39. 16, 25. und 13, 16. vgl. mit Matth. 10, 24.), nicht besonders zu betrachten, und da die Stelle

2, 19. vgl. mit Matth. 26, 61. erſt im Contexte der Leidensgeſchichte zur Sprache kommen kann, ſo bleiben uns hier nur drei Stellen übrig, von welchen die erſte 4, 44. iſt.

Nachdem der Evangeliſt gemeldet hat, wie ſich Jeſus von Samaria wieder nach Galiläa gewendet habe, ſetzt er hinzu: *αὐτὸς γὰρ ὁ Ἰ. ἐμαρτύρησεν, ὅτι προφήτης ἐν τῇ ἰδίᾳ πατρίδι τιμὴν οὐκ ἔχει.* Denſelben Ausſpruch finden wir Matth. 13, 57. (Marc. 6, 4. Luc. 4, 24.) mit den Worten: *οὐκ ἔστι προφήτης ἄτιμος, εἰ μὴ ἐν τῇ πατρίδι αὐτοῦ καὶ ἐν τῇ οἰκίᾳ αὐτοῦ.* Allein, während er hier am ganz geeigneten Orte ſteht, veranlaßt nämlich durch die ſchlechte Aufnahme, welche Jeſus in ſeiner Vaterſtadt Nazaret fand, die er deßwegen wieder verließ: ſo erſcheint er bei Johannes umgekehrt wie ein Motiv der Reiſe Jeſu in ſeine Heimath Galiläa, wo er übrigens ſofort gut aufgenommen wurde. Da ihn die in jenem Dictum ausgeſprochene Erfahrung vielmehr hätte abhalten, als antreiben müſſen, eine Reiſe nach Galiläa zu unternehmen, ſo läge allerdings dem Bedürfniß die Erklärung am nächſten, welche noch Kuinöl aufgenommen hat, das *γὰρ* geradezu für obgleich zu nehmen, wenn ſie nur nicht die ſprachwidrigſte Gewalthülfe wäre. Indeſſen, da es dabei bleibt, daß, wenn Jeſus dieſe Stellung des Propheten zu ſeiner *πατρὶς* kannte, er vielmehr nicht dahin gehen mußte: ſo war man ſofort veranlaßt, *πατρὶς* nicht von der Provinz, ſondern im engeren Sinne von der Vaterſtadt zu verſtehen, und nach der Angabe, daß er nach Galiläa gegangen, zu ſuppliren, daß er ſich jedoch in ſeine Vaterſtadt Nazaret aus dem angezeigten Grunde nicht begeben habe;[1]) allein eine Ellipſe, wie ſie bei dieſer Erklärung

---

[1]) So Cyrill, Erasmus. Was Tholuck's Auskunft, welcher auch Olshauſen beitritt, das *ἐμαρτύρησεν* in der Bedeutung des Plusquamperfectums, und das *γὰρ* explanativ zu nehmen, helfen ſoll, ſehe ich nicht ein, da auch ſo durch *γὰρ* und *ὖν* (V. 45.) ein Verhältniß der Uebereinſtimmung zwiſchen zwei Sätzen bleibt, zwiſchen welchen man einen, etwa durch *μὲν* und *δὲ* angezeigten Gegenſatz erwarten ſollte.

angenommen wird, gehört nicht minder zu den Unmöglichkeiten, als jene Umdeutung von γὰρ bei der vorigen. Da man hienach eine Angabe, wie man sie bedürfte, daß Jesus gar nicht in seine πατρὶς gegangen, in unsre Stelle nicht hineinbringen kann: so glaubte man wenigstens das in ihr zu finden, daß er nicht bald dahin zurückgekehrt sei, wovon dann das ὅτι προφήτης κ. τ. λ. ganz passend den Grund anzugeben schien. [2]) Sollte diese Auffassung zuläßig sein, so müßte unmittelbar vorher die ganze Dauer des auswärtigen Aufenthalts Jesu zusammengefaßt sich finden: statt dessen aber ist V. 45. nur die kurze Zeit angegeben, welche Jesus in Samarien verweilt hatte, so daß, in lächerlichem Mißverhältniß von Grund und Folge, die Furcht vor der Verachtung seiner Landsleute als der Grund bezeichnet wäre, nicht warum er erst nach mehrmonatlichem Aufenthalt in Judäa, sondern warum er nicht eher als nach Verfluß zweier in Samaria zugebrachten Tage nach Galiläa gegangen sei. Kann somit, so lange man Galiläa und Nazaret als die πατρὶς Jesu sich denkt, aus unsrer Stelle das absurdum nicht entfernt werden, daß Jesus, bewogen durch die daselbst zu erwartende Mißachtung, dahin gegangen sei: so war es dem Ausleger nahe gelegt, sich aus seinem Matthäus und Lukas zu besinnen, daß ja Jesus vielmehr in der Davidsstadt Bethlehem geboren, somit Judäa seine eigentliche Heimath gewesen sei, welche er nun, der daselbst erfahrenen Mißachtung wegen, verlassen habe. [3]) Allein in Judäa hatte er ja nach 4, 1. vgl. 2, 23. 3, 26. ff. einen sehr bedeutenden Anhang gewonnen, und konnte sich also über Mangel an τιμὴ nicht beklagen; denn die Nachstellungen der Pharisäer, welche 4, 1. zu verstehen gegeben sind, waren eben durch das wachsende Ansehen Jesu in Judäa veranlaßt, und

---

[2]) Paulus, Comm. 4, S. 251. 56.

[3]) Dieser Gedanke ist so ganz im Geiste der alten Harmonistik, daß es mich wundert, wenn wirklich erst Lücke (Comm. 1, S. 545 f.) auf denselben verfallen ist.

ihrerſeits keineswegs auf das: ὅτι προφήτης κ. τ. λ., zurückzuführen. Ferner iſt in unſrer Stelle das Gehen nach Galiläa nicht mit einem Verlaſſen Judäas, ſondern Samariens in Verbindung geſetzt; ſo daß, da es heißt: er verließ Samarien, und ging nach Galiläa, weil er die Erfahrung gemacht hatte, daß ein Prophet in ſeinem Vaterland nichts gelte, vielmehr Samarien als ſein Vaterland bezeichnet zu werden ſcheinen könnte, wie er 8, 48. Σαμαρείτης geſcholten wird — aber auch in Samarien hatte er nach 4, 39. eine günſtige Aufnahme gefunden. Ueberdieß haben wir ſchon oben geſehen, daß das vierte Evangelium von einer Geburt Jeſu in Bethlehem nichts weiß, ſondern ihn allenthalben als Galiläer und Nazaretaner vorausſetzt. [4]) Ergibt ſich aus der bisherigen Betrachtung nur das negative Reſultat, daß für das beſprochene Dictum ein paſſender Zuſammenhang nicht zu finden iſt: ſo wird das Poſitive, wie es deſſen unerachtet hieher verſchlagen werden konnte, ſich vielleicht ergeben, wenn wir erſt die beiden andern hier noch in Frage kommenden Stellen erwogen haben werden.

Der Ausſpruch 13, 20.: ὁ λαμβάνων ἐάν τινα πέμψω, ἐμὲ λαμβάνει· ὁ δὲ ἐμὲ λαμβάνων λαμβάνει τὸν πέμψαντά με hat Matth. 10, 40. eine faſt wörtliche Parallele. Vorangegangen war bei Johannes die Vorherverkündigung des Verraths und die Erklärung Jeſu gegen die Jünger, daß er ihnen dieß im Voraus habe ſagen wollen, damit ſie, wenn ſich ſeine Vorherſage erfülle, an ihn als Meſſias glauben möchten. Wie hängt nun damit jener Ausſpruch zuſammen? und wie mit dem Folgenden, wo alsbald wieder vom Verräther die Rede wird? Man ſagt, Jeſus wolle auf die hohe Würde eines meſſianiſchen Lehrgeſandten aufmerkſam machen, welche der Verräther verſcherze: [5]) aber eben dieſer negative Gedanke des Verlierens, auf welchen hier Alles ankommt, iſt im Texte durch nichts angedeutet. Andere nehmen an, durch die Schilderung

---

[4]) S. oben, §. 39.

[5]) Paulus, L. J. 1, b, S. 158.

ihres hohen Werthes habe Jesus den durch die Erwähnung des Verräthers niedergeschlagenen Jüngern neuen Muth machen wollen: [6]) aber dann durfte er schwerlich unmittelbar darauf wieder vom Verräther fortfahren. Noch Andere vermuthen ausgelassene Mittelglieder: [7]) kaum besser, als wenn Kuinöl an ein Glossem aus Matth. 10, 40. denkt, das ursprünglich zu V. 16. gemacht, hierauf aber hieher, an den Schluß des Abschnitts, verwiesen worden sei. Hiebei ist übrigens die Hinweisung auf V. 16. ein brauchbarer Fingerzeig. Auch dieser Vers nämlich, wie der 20te, hat seine Parallele in der Instructionsrede bei Matthäus (10, 24.); waren dem Verfasser des vierten Evangeliums aus dieser einige Stücke auf traditionellem Wege zugekommen: so konnte leicht eines das andere in seiner Erinnerung hervorrufen. V. 16. war von dem ἀπόστολος und dem πέμψας αὐτὸν die Rede, ebenso hier, V. 20., von denen, welche Jesus senden werde, und dem, der ihn gesandt habe. Freilich jenes, um Demuth zu empfehlen, dieses um zu ermuthigen, also dem Sinne nach nicht zusammenhängend, sondern nur den Worten nach: so daß wir also den Verfasser des vierten Evangeliums, sobald er traditionelle Aussprüche Jesu aus dem Gedächtniß berichtet, demselben Gesetze der Ideenassociation folgen sehen, wie die Synoptiker. Das Natürlichste wäre hiebei zwar gewesen, den 20ten Vers unmittelbar nach dem 16ten zu stellen; indeß der Gedanke an den Verräther drängte sich vor, und der doch nur lexikalisch in der Erinnerung des Evangelisten wiedererweckte V. 20. konnte ja ebensogut auch etwas später stehen.

Die dritte hier in Betracht kommende Stelle, 14, 31., steht zwar noch tiefer als die zuletzt beleuchtete, im Bereich der Leidensgeschichte: kann aber, da sie sich, wie jene, ganz abgesehen von diesem Zusammenhang untersuchen läßt, hier ebenso unbedenklich mitgenommen werden. In dieser Stelle erinnern

---

[6]) Lücke, 2, S. 478.
[7]) Tholuck, z. d. St.

die Worte: ἐγείρεσθε, ἄγωμεν ἐντεῦθεν, an das ἐγείρεσθε ἄγωμεν, durch welches Jesus Matth. 26, 46. Marc. 14, 42. seine Jünger auffordert, mit ihm dem Verräther entgegenzugehen. In dem Zusammenhang bei Johannes fallen diese Worte deßwegen auf, weil der in denselben enthaltenen Aufforderung zum Weggehen keine Folge gegeben wird, sondern Jesus, wie wenn er so etwas gar nicht gesagt hätte, unmittelbar (15, 1.) fortfährt: ἐγώ εἰμι ἡ ἄμπελος ἡ ἀληθινὴ κ. τ. λ., und erst nach lange noch fortgesetzten Reden 18, 1. mit seinen Jüngern aufbricht. Mit seltener Uebereinstimmung jedoch haben die Ausleger der verschiedensten Farben jene Worte dahin erklärt, daß Jesus zwar im Sinne gehabt habe, nunmehr wegzugehen, und sich nach Gethsemane zu begeben, daß ihn aber die Liebe und der Drang, seinen Jüngern noch Mehreres mitzutheilen, festgehalten habe; so sei zwar das Eine, wozu er aufforderte, das ἐγείρεσθε, in Vollzug gekommen, aber stehend im Speisesaale habe er sofort noch weiter gesprochen, bis erst später (18, 1.) auch dem ἄγωμεν ἐντεῦθεν Folge gegeben worden sei. [8]) Die Möglichkeit eines solchen Hergangs wird zugegeben werden müssen, so wie, daß im Andenken eines Jüngers das Bild dieses letzten Abends mit allen seinen Einzelheiten gar wohl so lebhaft sich erhalten haben konnte, daß er auch Jesu Aufstehen und rührendes Verweilen an gehöriger Stelle miterzählte. Aber, wer aus lebendiger Erinnerung heraus berichtete, der mußte gerade das Anschauliche an der Sache, das Aufbrechen, und wie doch noch verweilt wurde, herausheben, nicht aber die bloßen Worte, welche ohne Beifügung jener Umstände durchaus unverständlich bleiben. Auch hier entsteht also die Vermuthung, daß dem vierten Evangelisten eine Reminiscenz aus der evangelischen Tradition aufgestiegen, und von ihm eben da, wo sie ihm einfiel, freilich nicht im besten Zusammenhang, eingefügt worden sei, und dieß wird

---

[8]) Paulus, L. J. 1, b, S. 175; Lücke, Tholuck, Olshausen, z. d. St.; Hug, Einl. in das N. T. 2, S. 209.

ebenſobald zur Wahrſcheinlichkeit, als ſich nachweiſen läßt, was ihn gerade hier an jenen Ausſpruch erinnern konnte. In den ſynoptiſchen Parallelen ſteht die Aufforderung: *ἐγείρεσθε ἄγωμεν*, mit der Ankündigung im Zuſammenhang: *ἰδὲ ἤγγικεν ἡ ὥρα, καὶ ὁ υἱὸς τ. ἀ. παραδίδοται εἰς χεῖρας ἁμαρτωλῶν — ἰδὲ ἤγγικεν ὁ παραδιδούς με*, alſo mit der Verkündigung des Nahens der feindlichen Macht, vor welcher ſich jedoch Jeſus nicht fürchtet, ſondern mit jener entſchloſſenen Aufforderung der Gefahr entgegengeht. Von dem Herannahen einer feindlichen Macht hatte Jeſus auch im Zuſammenhange der johanneiſchen Stelle geſprochen, wenn er ſagte: *ἔρχεται ὁ τοῦ κόσμου ἄρχων, καὶ ἐν ἐμοὶ οὐκ ἔχει οὐδέν.* Hiebei kann es keinen Unterſchied begründen, daß hier die in dem Verräther und den von ihm Geführten wirkſame Macht, dort aber der von derſelben getriebene Verräther als das ſich Nähernde namhaft gemacht iſt: ſondern, wußte der Verfaſſer aus der Ueberlieferung, daß Jeſus mit der Hinweiſung auf die nahende Gefahr ein entſchloſſenes *ἐγείρεσθε ἄγωμεν* verbunden hatte, ſo mußte ihm dieß bei der Erwähnung des feindlich nahenden *ἄρχων τοῦ κόσμου* einfallen, und er fügte, weil er Jeſum und ſeine Jünger noch in der Stadt und im Hauſe hatte, ſie alſo bis zum Zuſammentreffen mit der feindſeligen Macht noch eine bedeutende Ortsveränderung vornehmen laſſen mußte, dem *ἄγωμεν* noch das *ἐντεῦθεν* hinzu. Wie ihm aber dieſes traditionelle Dictum nur unwillkürlich in den Gang derjenigen Gedanken, welche er Jeſu als Abſchiedsreden in den Mund zu legen gedachte, zwiſcheneingeſchlüpft war: ſo wurde es auch alsbald wieder ignorirt, und dem noch nicht erſchöpften Strome der Abſchiedsreden nach- wie vorher freier Lauf gelaſſen.

Sehen wir von hier aus auf die oben noch ausgeſetzte Stelle 4, 44. zurück, ſo zeigt ſich nunmehr leicht, wie der Evangeliſt veranlaßt ſein konnte, das Zeugniß von der Mißachtung des Propheten im Vaterland an ſo wenig paſſender Stelle einzurücken. Es war ihm aus der Ueberlieferung bekannt, und er ſcheint es, weil er von einer ungünſtigen

Berührung Jesu gerade mit Nazaret nichts wußte, auf Galiläa überhaupt bezogen zu haben. Da ihm ferner eine besondre Scene, durch welche es veranlaßt sein konnte, nicht bekannt war, so brachte er es unter, wo es ihm einmal bei Erwähnung von Galiläa einfiel, auf eine Weise freilich, bei der er sich kaum etwas Bestimmtes gedacht haben dürfte.

Wir haben also das Resultat: So gut dem Verfasser des vierten Evangeliums in den Reden Jesu der Zusammenhang geräth, wo er es mit eigenen Gedanken zu thun hat: so übel ergeht es ihm damit nicht selten, wenn es darauf ankommt, wirkliche, traditionelle Aussprüche Jesu gehörigen Orts einzuschalten. Hier, wo er dieselbe Aufgabe mit den Synoptikern zu lösen hat, geht es ihm auch ebenso wie diesen, ja noch schlimmer, wenn man will, je sparsamer seine ganz anderartige Darstellung für ächtüberlieferte Redetheile Berührungspunkte bot, und je weniger er, sonst aus Einem Gusse zu bilden gewohnt, in solcher mussivischen Arbeit bewandert war.

§. 83.

Die neueren Verhandlungen über die Glaubwürdigkeit der johanneischen Reden. Resultat.

Durch die bisherige Untersuchung der Reden Jesu im vierten Evangelium werden wir nun hinreichend ausgerüstet sein, um uns in dem Streite, welcher neuerlich über dieselben geführt worden ist, ein Urtheil zu bilden. Die neuere Kritik nämlich hat diese Reden theils nach ihrer inneren Beschaffenheit, mit Beziehung auf gewisse allgemein anerkannte Maßstäbe der Glaubwürdigkeit, theils nach ihrem äußeren Verhältniß zu andern Reden und Darstellungen, verdächtig gefunden; wogegen es aber nicht an zahlreichen Vertheidigern derselben gefehlt hat.

In Bezug auf die innere Beschaffenheit entsteht die doppelte Frage: entsprechen jene Reden, so wie sie vor uns liegen,

den Gesetzen 1) der Wahrscheinlichkeit, und 2) der Behaltbarkeit? In ersterer Hinsicht wird von den Freunden des vierten Evangeliums bemerkt, seine Reden zeichnen sich durch ein besonderes Gepräge der Wahrheit und Zuverläßigkeit aus, die Gespräche, die es Jesum mit Menschen der verschiedensten Gattungen führen lasse, seien durchaus treue Charakterschilderungen, welche den strengsten Anforderungen der psychologischen Kritik Genüge thun. [1]) Dem ist von der andern Seite entgegengesetzt worden, wie es vielmehr höchst unwahrscheinlich sei, daß einerseits Jesus zu Personen von den verschiedensten Bildungsstufen so ganz auf dieselbe Weise, zu den Galiläern in der Synagoge zu Kapernaum nicht verständlicher, als zu dem *διδάσκαλος τῶ Ἰσραὴλ* in Jerusalem gesprochen, daß den Inhalt seiner Reden fast durchweg nur die Eine Lehre von seiner Person und deren Erhabenheit gebildet haben, die Form derselben aber wie absichtlich darauf berechnet gewesen sein sollte, die Leute irre zu machen und von ihm zurückzustoßen. Ebenso andrerseits bei den Zuhörern und Mitunterrednern hat man die Angemessenheit ihrer Zwischenreden nicht selten vermißt. Hier ist, wie wir gesehen haben, kein Unterschied zwischen einem samarischen Weibe und dem gebildetsten Pharisäer: dieser so gut wie jene muß die geistig gemeinten Reden Jesu fleischlich mißverstehen, und diese Mißverständnisse sind nicht selten so grell, daß sie allen Glauben übersteigen, jedenfalls aber so einförmig, daß sie einer stehenden Manier ähnlich sehen, in welcher der Verfasser des vierten Evangeliums willkührlich des Contrastes wegen die mit Jesu sich Unterhaltenden gezeichnet zu haben scheint. [2]) Und hienach weiß ich wirklich

---

[1]) Wegscheider, Einleit. in das Evang. Joh. S. 271; Tholuck, Comm. S. 37 f.

[2]) So Eckermann, theol. Beiträge, 5, 2, S. 228; (Vogel) der Evangelist Johannes und seine Ausleger vor dem jüngsten Gericht, 1, S. 28 ff.; bei Wegscheider, a. a. O. S. 281; Bretschneider Probabil. S. 33. 45.

nicht, was sich diejenigen unter Wahrscheinlichkeit denken, welchen die Reden Jesu bei Johannes das Gepräge derselben zu tragen scheinen.

Was für's Andere die Gesetze der Behaltbarkeit betrifft, so ist man so ziemlich darin einverstanden, daß diejenige Art von Reden, wie sie das johanneische Evangelium, im Unterschiede von den einzeln stehenden oder zusammengereihten Sinnsprüchen und Parabeln der übrigen, berichtet, nämlich zusammenhängende Demonstrationen oder fortlaufende Dialogen, zu demjenigen gehöre, was sich am schwersten behalten und treu wiedergeben läßt. [3]) Wenn solche Reden nicht protokollarisch nachgeschrieben werden, so ist für ein treues Wiedergeben nicht zu stehen. Wirklich hat daher Dr. Paulus einmal den Einfall gehabt, es mögen vielleicht bei den Tempel- oder Synagogengerichten zu Jerusalem eine Art von Geschwindschreibern als Protokollisten angestellt gewesen sein, aus deren Acten dann nach Jesu Tode die Christen Abschriften gesammelt hätten, [4]) und auf ähnliche Weise meinte Bertholdt, unser Evangelist habe noch bei Lebzeiten Jesu die meisten seiner Reden aramäisch aufgezeichnet, und diese Aufzeichnungen bei der weit späteren Abfassung seines Evangeliums zum Grunde gelegt. [5]) So leicht das Unhistorische dieser modernen Hypothesen in die Augen fällt, [6]) so wußten ihre Freunde doch mehrere Gründe für dieselben aufzuführen. Die prophetischen Aussprüche Jesu, sagte Bertholdt, welche seinen Tod und seine Auferstehung

---

[3]) de Wette, Einleit. in das N. T. §. 105; Tholuck, Comm. z. Joh. S. 38 f. Glaubwürdigkeit, S. 344 ff.; Lücke, 1, S. 198 f.

[4]) Commentar, 4, S. 275 f.

[5]) Verosimilia de origine evangelii Joannis, opusc. S. 1 ff. und Einleit. in das N. T. S. 1302. ff. Dieser Ansicht gibt Wegscheider, a. a. O. S. 270 ff. Beifall, und auch Hug, 2, 263 f. und Tholuck, Comm. S. 38., glauben die Annahme früherer Aufzeichnungen nicht ganz ausschließen zu dürfen.

[6]) Lücke, 1, S. 192 f.

betreffen, finden sich bei Johannes noch unbestimmter gehalten, zum sicheren Zeichen, daß sie noch vor dem Erfolge niedergeschrieben seien, da sie sonst so gut wie bei den Synoptikern ex eventu näher bestimmt worden sein würden. Wozu wir das verwandte Argument setzen können, durch welches Henke wenigstens die vorzügliche Aechtheit der johanneischen Reden beweisen zu können glaubte, daß nämlich der vierte Evangelist nicht selten dunkle Aussprüche Jesu durch eigene Beisätze, und zwar öfters falsch, erkläre, was die größte Gewissenhaftigkeit im Wiedergeben der Reden Jesu beweise, da er sonst seine Deutungen in die Reden selber würde haben einfließen lassen.[7]) Mit Recht aber ist hiegegen bemerkt worden, die Dunkelheit jener Vorhersagungen im vierten Evangelium sei dem mystischen Geiste des ganzen Werkes völlig angemessen,[8]) und da überdieß, neben der Vorliebe für das Dunkle und Räthselhafte, der Verfasser unsres Evangeliums unläugbar Geschmack besaß, so mußte er auch fühlen, daß eine Prophezeihung nur um so pikanter und glaubwürdiger werde, je dunkler sie vorgetragen ist; weßwegen er, wenn er auch lange erst nach dem Erfolg Voraussagungen desselben Jesu in den Mund legte, doch geneigt sein konnte, sie so unbestimmt zu fassen. Eben daraus erklärt sich auch, warum der Evangelist seine eigenen Erläuterungen mancher dunkeln Aussprüche Jesu gerne in der Form anfügt, daß die Jünger Jesu erst nach seiner Auferstehung oder nach der Ausgießung des Geistes dergleichen Reden verstanden haben (2, 22. 7, 39.); weil nämlich der Gegensatz des Dunkels, in welchem damals die Jünger noch tappten, mit dem nachmals ihnen aufgegangenen Lichte zu den Contrasten gehörte, welche dieses Evangelium durchweg so eifrig verfolgt.

---

[7]) Henke, programm. quo illustratur Joannes apostolus nonnullorum Jesu apophthegmatum et ipse interpres.

[8]) Bretschneider, Probab. S. 14 f.

[9]) A. a. O. S. 199.

Ein Anderes, was Bertholdt für ſeine Vorausſetzung anführt, und worin ihm auch Tholuck beiſtimmt, iſt, daß ſich in den johanneiſchen Reden bisweilen Sätze finden, die weder an ſich bedeutend, noch mit dem übrigen Vortrag im Zuſammenhang, nur äußerlich durch die Situation veranlaßt geweſen ſein können; deren Aufbewahrung mithin nur durch die Annahme der friſcheſten und unmittelbarſten Aufzeichnung ſich erklären laſſe; wofür ſich jene Kritiker namentlich auf das ἐγείρεσθε, ἄγωμεν ἐντεῦθεν (14, 31.) berufen. Allein die Entſtehung ſolcher unzuſammenhängenden Zwiſchenſätze iſt oben von uns auf eine Weiſe erklärt worden, welche die Hypotheſe von augenblicklicher Aufzeichnung überflüſſig macht.

Mußte man daher auf andre Mittel denken, um ſich der Treue der im vierten Evangelium mitgetheilten Reden Jeſu zu verſichern, und bleibt die oft vorgebrachte allgemeine Berufung darauf, was ein gutes Gedächtniß, namentlich unter einfach lebenden, der Schrift ungewohnten Menſchen, leiſten könne, im Gebiete der abſtracten Möglichkeit ſtehen, auf welchem, wie auch Lücke bemerkt, [9]) ſich immer faſt gleichviel für und wider ſprechen läßt: ſo hatte man ſich näher an das dem Johannes Eigenthümliche zu halten, und berief ſich in dieſer Hinſicht auf ſein ganz beſonders enges Verhältniß zu Jeſu als Lieblingsjüngers, auf ſeine Begeiſterung für denſelben, welche gewiß auch ſein Gedächtniß habe ſtärken, und Alles, was aus dem Munde des göttlichen Freundes gekommen war, ihm im lebhafteſten Andenken erhalten müſſen. [10]) Unerachtet dieſes ganz einzige Verhältniß des Johannes zu Jeſu eben nur aus dem johanneiſchen Evangelium erhellt, ſo ließe ſich doch daraus in dem Fall ohne Cirkel auf die Glaubwürdigkeit der von ihm mitgetheilten Reden ſchließen, wenn dieſes Evangelium nur auf ſolche Fehler angeklagt wäre, welche aus dem unvermeidlichen

---

[9]) A. a. O. S. 195.

[10]) Wegſcheider, S. 286; Lücke, S. 195 f.

Erbleichen der Erinnerung fließen, weil die positiven Notizen über jenes Verhältniß unmöglich aus dieser bloß negativen Ursache hervorgehen konnten. Da aber der gegen das vierte Evangelium erhobene Verdacht weit über jene Gränze hinaus, auf freie Erdichtung geht: so ist in dieser Hinsicht jene nur johanneische Notiz zur Stütze für die johanneischen Reden unbrauchbar. Doch auch jenes Lieblingsverhältniß zugegeben, so reicht es ebensowenig als die Bemerkung, daß Johannes wahrscheinlich in früher Jugend, wo die Eindrücke sich am tiefsten einprägen, zu Jesu gekommen sei, und daß er auch vom Tode Jesu an immer im Kreise der Erinnerung an denselben gelebt habe, [11]) hin, um wahrscheinlich zu machen, daß Johannes so lange Gedankenreihen und so verwickelte Dialogen bis auf die Zeit hin habe behalten können, in welche die Abfassung seines Evangeliums zu setzen ist. Denn darin sind die Kritiker einverstanden, daß die Beschaffenheit des vierten Evangeliums, sein Bestreben, den gemeinen Glauben der Christen zur Gnosis zu vergeistigen, und dabei manchen indeß hervorgetretenen Verirrungen vorzubeugen, entschieden für eine spätere Abfassung in einer schon reiferen Entwicklungsperiode der Kirche, und somit auch im höheren Alter des Apostels, spreche. [12])

Deßwegen müssen sich die Vertheidiger der in Frage stehenden Reden in letzter Instanz immer auf den übernatürlichen Beistand des den Jüngern verheißenen παράκλητος berufen, welcher dieselben an Alles, was ihnen Jesus gesagt hatte, erinnern sollte. Dieß thut Tholuck mit großer Zuversicht, [13]) Lücke mit einiger Schüchternheit, [14]) und wenn ihn der Tholuck'sche Anzeiger hierüber hart angelassen hat, so

---

[11]) Wegscheider, S. 285. Lücke, a. a. O.

[12]) Lücke, a. a. O. S. 124 f. 175. Kern, über den Ursprung des Ev. Matthäi, in der Tüb. Zeitschrift, 1834, 2, S. 109.

[13]) S. 39.

[14]) S. 197: „Endlich aber, was scheuen wir uns, auch dasjenige anzuführen," u. s. f.

müſſen wir ihn darum vielmehr loben, weil in dieſer Scheue das richtige Gefühl liegt theils von dem Cirkel, welchen es auch hier immerhin bildet, die Glaubwürdigkeit der johanneiſchen Reden aus einer eben nur in dieſen Reden ſo vorkommenden Verheißung Jeſu zu beweiſen (der Matth. 10, 19. f. den Jüngern zugeſagte Beiſtand vor Gericht iſt noch lange kein ὑπομιμνήσκειν an die Reden Jeſu Joh. 14, 26.), theils von dem Unangemeſſenen, in einer wiſſenſchaftlichen Unterſuchung ſich auf populäre Vorſtellungen, wie Beiſtand des heiligen Geiſtes, zu berufen. Das Gefühl der Unzulänglichkeit einer ſolchen Berufung zeigt ſich auch bei Tholuck indirect darin, daß er neben dem Paraklet ſich doch noch auf frühzeitige Aufzeichnungen beruft, und bei Lücke ohnehin darin, daß er dennoch die wörtliche Authentie der Reden Jeſu bei Johannes aufgibt, und nur auf ihrer Glaubwürdigkeit im Weſentlichen beharrt, aus Gründen, welche übrigens mehr in dem Verhältniß dieſer Reden zu andern Darſtellungen liegen.

Dieſes äußere Verhältniß der Reden Jeſu bei Johannes iſt ſelbſt wieder ein gedoppeltes, indem ſich zur Vergleichung mit denſelben theils diejenigen Reden darbieten, welche die Synoptiker Jeſu in den Mund legen, theils die Art und Weiſe, wie der Verfaſſer des vierten Evangeliums, wo er in eigner Perſon auftritt, zu reden pflegt.

In erſterer Beziehung hat man die bedeutende Differenz hervorgehoben, welche zwiſchen den beiderſeitigen Reden ſowohl dem Inhalt als der Form nach ſtattfindet. Während Jeſus in den drei erſten Evangelien ſich auf's Engſte an die Bedürfniſſe ſeines hirtenloſen Volks anſchließe, und demgemäß bald den verderblichen Satzungen der Phariſäer gegenüber den ſittlichen und religiöſen Gehalt des moſaiſchen Geſetzes, bald im Gegenſatz gegen die ſinnlichen Meſſiashoffnungen der Zeit das reingeiſtige Weſen ſeines Reichs und die Bedingungen des Eintritts in daſſelbe auseinanderſetze: drehe er ſich im vierten Evangelium immer nur, und oft auf unfruchtbar ſpeculative Weiſe, um die Lehre von ſeiner Perſon und höhern Natur, ſo

daß dem manchfaltigen, bald theoretiſchen, bald praktiſchen Inhalt der ſynoptiſchen Reden Jeſu in den johanneiſchen ein einſeitiger Dogmatismus entgegenſtehe. [15]) Daß dieß kein totaler Gegenſatz ſei, ſondern ſowohl in den ſynoptiſchen Reden johanneiſchartige Beſtandtheile, als umgekehrt, ſich finden, wird man beſonnenen Kritikern zugeben müſſen: [16]) aber auch nur das bedeutende Vorwiegen des dogmatiſchen Elements auf der einen, des praktiſchen auf der andern Seite bedarf einer gründlichen Erklärung. Gewöhnlich nimmt man hier den Zweck zu Hülfe, welchen Johannes bei Abfaſſung ſeines Evangeliums gehabt haben ſoll: die drei erſten Evangelien zu ergänzen, und die von ihnen gelaſſenen Lücken auszufüllen. Allein, wenn doch Jeſus bald auf die eine Weiſe, bald auf die andere ſprach, warum nahmen ſich die Synoptiker faſt durchaus nur die praktiſch populären, Johannes faſt ohne Ausnahme nur die dogmatiſch ſpeculativen Beſtandtheile ſeiner Reden heraus? Jenes weiß man auf eine Weiſe zu erklären, die an und für ſich befriedigen könnte. In der mündlichen Ueberlieferung, bemerkt man, aus welcher die drei erſten Evangelien gefloſſen ſeien, habe von den Reden Jeſu nur das Einfache und Gemeinverſtändliche, das Kurzgefaßte und Schlagende, als das Behaltbarſte, ſich fortpflanzen können, das Tiefere aber und feiner Ausgeſponnene verloren gehen müſſen. [17]) Daß nun aber der Verfaſſer des vierten Evangeliums in der Nachleſe, welche er nach dieſer Vorausſetzung anſtellte, faſt alles jener praktiſchen Tendenz Angehörige übergeht, da doch gewiß nicht alle Reden Jeſu von dieſer Art bereits durch die Synoptiker aufbehalten waren, dieß läßt ſich doch nur aus einer Vorliebe des Evangeliſten für dergleichen Reden erklären, welche nicht allein in dem objectiven Bedürfniß ſeiner Zeit und Umgebung, ſondern auch in der ſubjectiven Richtung ſeines eignen Geiſtes ihren Grund gehabt

---

[15]) Bretſchneider, Probab. S. 2. 3. 31 ff.

[16]) De Wette, Einl. in das N. T. §. 103; Haſe, L. J. §. 7.

[17]) Lücke, a. a. O. S. 100. Kern, a. a. O.

haben muß. Dieß geben selbst die der Aechtheit dieses Evangeliums günstigen Kritiker zu: [18]) nur glauben sie, jene Vorliebe habe sich bloß negativ durch Weglassen, nicht aber auch positiv durch Zusetzen geäußert.

In formeller Hinsicht ist auf die Differenz zwischen der gnomischen oder paraboliſchen Form der Belehrungen Jesu bei den Synoptikern, und der dialektischen bei Johannes aufmerksam gemacht worden. [19]) Die Parabel nun allerdings fehlt dem oben Bemerkten zufolge im vierten Evangelium ganz, und man muß sich wundern, da doch Lukas neben Matthäus noch so manches schöne Gleichniß eigen hat, wie nicht Johannes nach beiden noch eine bedeutende Nachlese zu machen gewußt haben sollte? Daß es an einzelnen Gnomen und Sentenzen, welche den synoptischen ähnlich sind, im vierten Evangelium nicht durchaus fehle, müssen wir zwar zugeben: aber ebenso sollte man von der andern Seite eingestehen, daß im Ganzen für einen palästinischen Volkslehrer jener vorwiegend gnomische und paraboliſche Vortrag, den ihm die Synoptiker leihen, besser als der dialektische bei Johannes passe. [20])

Entscheidend aber ist nun das Verhältniß der Reden Jesu bei Johannes zu der eigenen Denk- und Schreibart des Evangelisten. Hier nämlich haben wir eine Aehnlichkeit zwischen beiden gefunden, [21]) welche sich, da auch die Reden Dritter, namentlich des Täufers, in diesem Evangelium den gleichen Ton haben, nicht durch die Voraussetzung erklären läßt, der Jünger habe sich ganz in die Denk- und Redeweise des Meisters hineingebildet, [22]) sondern nur daraus, daß der Evangelist

---

[18]) Wie Tholuck, a. a. O.

[19]) Bretschneider, a. a. O.

[20]) De Wette, a. a. O. §. 105.

[21]) Vgl. hiezu Schulze, der schriftst. Charakter und Werth des Johannes. 1803.

[22]) So Stronck — de doctrina et dictione Joannis apostoli, ad Jesu magistri doctrinam dictionemque exacte composita. 1797.

der in seiner Schrift redenden Hauptperson seine eigene Sprache geliehen hat. Wenn der neueste Commentator des Johannes dieß nicht bloß von der Färbung des Ausdrucks anerkennt, sondern auch in Bezug auf den Inhalt da und dort erläuternde Erweiterungen des Evangelisten zu finden glaubt, welcher, wie er sich ausdrückt, in den längeren und schwierigeren Reden Jesu seine Hand dazwischen habe: [23]) so fragt sich, da der Evangelist dieß nicht ausdrücklich anzeigt, was uns versichern kann, daß nicht allenthalben seine Hand im Spiele, ja, daß nicht alle Reden, die er mittheilt, nur Gebilde seiner eigenen Hand seien? Der Ton und Ausdruck gibt keinen Fingerzeig, da dieser durchweg sich gleich, und eingestandnermaßen von ihm geliehen ist; der Inhalt ebensowenig, denn der ist ebenfalls, wo der Evangelist selber redet, kein wesentlich andrer, als wo er Jesum reden läßt: wo liegt also die Bürgschaft, daß nicht, wie der Verfasser der Probabilien angenommen hat, die Reden Jesu vom vierten Evangelisten frei fingirt sind?

Lücke führt einige Punkte auf, welche bei dieser Annahme unerklärlich wären. [24]) Erstlich das fast wörtliche Zusammentreffen des Johannes mit den Synoptikern in einzelnen Aussprüchen Jesu. Allein da der vierte Evangelist doch innerhalb der christlichen Gemeinde stand, so muß ihm auch eine Ueberlieferung zu Gebot gestanden haben, aus welcher er, wenn er auch im Ganzen freibildend verfuhr, doch einzelne markirte Aussprüche ziemlich unverändert schöpfen konnte. Das Andre, was Lücke vorbringt, besagt noch weniger. Daß nämlich Johannes, wenn er einmal Lust und Talent hatte, Reden Jesu zu erdichten, noch häufiger längere Reden eingemischt haben müßte; daß die Abwechslung kürzerer Aussprüche mit längeren Vorträgen bei jener Voraussetzung unerklärlich sei; dieß folgt doch nur dann, wenn man den Verfasser des vierten Evangeliums als einen Geschmacklosen sich vorstellt, welchem sein Gefühl

---

[23]) Lücke, Comm. z. Joh. 1, S. 200 f.

[24]) A. a. O. S. 199.

nicht ſagte, daß zu der einen Veranlaſſung zwar eine längere, zu der andern aber eine kürzere Rede ſich ſchicke, und daß überhaupt eine Abwechslung von ausführlichen Vorträgen und conciſen Sentenzen den beſten Eindruck hervorzubringen geeignet ſei. Gewichtiger iſt, was Paulus bemerkt, wenn der vierte Evangeliſt die Reden Jeſu frei componirt hätte, ſo würde er mehr von ſeinen eigenen, im Prologe geäußerten Anſichten hineingebracht haben, wogegen nun die Gewiſſenhaftigkeit, mit welcher er ſich enthalte, ſeine Logologie Jeſu in den Mund zu legen, ein Beweis für die Treue ſei, mit welcher er ſich in Aufzeichnung jener Reden an das Gegebene gehalten habe.[25]) Allein der weſentliche Inhalt der Lehre des Prologs iſt in den folgenden Reden Jeſu enthalten; der Form derſelben aber als Logologie war ſich der Verfaſſer zu beſtimmt als einer Jeſu fremden bewußt.

Bleibt es ſomit dabei, daß wir an den johanneiſchen Reden Jeſu im Ganzen freie Compoſitionen des Evangeliſten haben; iſt aber oben zugegeben worden, daß er manches Dictum Jeſu aus der ächten Ueberlieferung geſchöpft habe: ſo möchten wir das Letztere doch nicht weit über diejenigen Stellen hinaus ausdehnen, bei welchen es ſich durch ſynoptiſche Parallelen wahrſcheinlich machen läßt. Wie nämlich im Gedächtniß behaltene Reden eines Andern ſich in der Aufzeichnung geſtalten, ſehen wir an den drei erſten Evangelien: indem ſie aus ihrem urſprünglichen Zuſammenhange kommen, und in immer kleinere Stücke zerſplittern, verlieren dieſe doch ihre Gediegenheit und Härte nicht, und geben, wenn ſie wieder geſammelt werden, den Anblick einer Moſaikarbeit, in welcher der Zuſammenhang der Theile ein bloß äußerer, und jeder eigentliche Uebergang ein Sprung iſt. Die Reden Jeſu im vierten Evangelium bieten gerade die umgekehrte Erſcheinung dar. Die milden, nur wegen der myſtiſchen Tiefe des Sinnes, in welcher ſie liegen, bisweilen dunkeln

---

[25]) In der Recenſ. der zweiten Aufl. von Lücke's Commentar, im Lit. Blatt der allgem. Kirchenzeitung 1834, No. 18.

Uebergänge, wo sich ein Gedanke aus dem andern herausspinnt, und der folgende Satz so häufig nur eine erläuternde Umbildung des vorhergehenden ist, [26]) verrathen eine weiche, widerstandlose Masse, wie niemals die überlieferte fremde Rede, sondern nur der eigene Gedankenvorrath demjenigen sich darbietet, der ihn frei und selbstständig in Worte faßt. Das Ueberlieferte an diesem Gedankenvorrath können ebendeßwegen, jene auch bei den früheren Evangelisten sich findenden Aussprüche abgerechnet, nicht sowohl bestimmte, in sich geschlossene Dicta Jesu, als vielmehr nur gewisse Grundgedanken seiner Reden, übrigens in alexandrinischem oder überhaupt hellenistischem Geiste weitergebildet, gewesen sein, namentlich die Begriffsgruppen von πατὴρ und υἱὸς, von φῶς und σκότος, ζωὴ und θάνατος, ἄνω und κάτω, σὰρξ und πνεῦμα, ferner einige symbolische Bezeichnungen, wie ἄρτος τῆς ζωῆς, ὕδωρ ζῶν, welche nebst andern ähnlichen die Factoren bilden, durch deren verschiedene Zusammensetzung von geschickter Hand sämmtliche Reden Jesu bei Johannes, übrigens eben dieser einfachen Grundbestandtheile wegen nicht ohne eine gewisse Einförmigkeit, sich construiren ließen.

---

[26]) Treffender kann man diese Eigenthümlichkeit der johanneischen Reden nicht bezeichnen, als Erasmus in der seiner Paraphrase vorausgeschickten Epist. ad Ferdinandum: Habet Joannes suum quoddam dicendi genus, ita sermonem velut ansulis ex sese cohaerentibus contexens, nonnunquam ex contrariis, nonnunquam ex similibus, nonnunquam ex iisdem subinde repetitis, — — ut orationis quodque membrum semper excipiat prius, sic ut prioris finis sit initium sequentis etc.

Achtes Kapitel.

Begebenheiten aus dem öffentlichen Leben Jesu.

(mit Ausschluß der Wundergeschichten.)

---

§. 84.

Vergleichung der Erzählungsweise der verschiedenen Evangelisten im Allgemeinen.

Vergleichen wir, ehe wir uns zur Betrachtung des Einzelnen wenden, zuvor den allgemeinen Charakter und Ton der Geschichtserzählung in den verschiedenen Evangelien: so treten hier Differenzen theils zwischen Matthäus und den beiden andern Synoptikern, theils zwischen sämmtlichen drei ersten Evangelisten und dem vierten hervor.

Unter den Vorwürfen, mit welchen die neuere Kritik das Matthäusevangelium überhäuft hat, nimmt eine Hauptstelle der des Mangels an Anschaulichkeit, an individualisirender Lebendigkeit ein; ein Mangel, aus welchem man, da sich sonst der Augenzeuge gerade im Wiedergeben des Bestimmten und Einzelnen zeige, schließen zu dürfen glaubte, der Verfasser sei kein Augenzeuge gewesen. [1]) Und gewiß, wenn man in diesem

---

[1]) Schulz, über das Abendmahl, S. 303 ff. Sieffert, über den Urspr. S. 58. 73, u. f. f. Schneckenburger, über den Urspr. S. 73.

Evangelium die Unbestimmtheit seiner Zeit-, Orts- und Personalangaben, das so häufig wiederkehrende τότε, παράγων ἐκεῖθεν, ἄνθρωπος u. dgl. liest; wenn man an die zahlreichen Angaben in Bausch und Bogen, wie, daß Jesus alle Städte und Flecken durchzogen (9, 35. 11, 1. vgl. 4, 23.), daß man ihm alle Kranke gebracht, und er sie alle geheilt habe (4, 24 f. 14, 35 f. vgl. 15, 29 ff.), und endlich an die trockene Kürze auch so mancher einzelnen Erzählungen sich erinnert: so wird man die Behauptung dieser Kritik nicht mißbilligen können, das Alles sehe ganz so aus, wie wenn vor geraumer Zeit geschehene Begebenheiten durch lange mündliche Ueberlieferung sich mehr und mehr in's Allgemeine und Unbestimmte umgeformt hätten. Doch zwingend ist allerdings dieser Beweis für sich noch nicht, indem auf die meisten Fälle die Bemerkung Anwendung finden wird, daß auch einem Augenzeugen möglicherweise die Gabe anschaulicher Darstellung fehlen könne. [2])

Nun aber wird von der neueren Kritik Matthäus nicht bloß an diesem reinen Maßstabe des von einem Augenzeugen zu Erwartenden, sondern auch an dem gegebenen der Darstellung seiner Mitevangelisten gemessen. Unter diesen findet man nicht nur ohnehin den Johannes, theils in den wenigen Parallelen, theils in seiner ganzen Darstellungsweise, dem Matthäus an Anschaulichkeit entschieden überlegen; sondern auch die beiden andern Synoptiker, vorzüglich Markus, geben, wie man behauptet, in der Regel eine weit klarere und vollständigere Darstellung. [3]) Die Sache verhält sich wirklich so, und man sollte sie nicht mehr läugnen. Was das vierte Evangelium betrifft, so fehlen zwar natürlich auch ihm allgemeine Zusammenfassungen, wie, daß Jesus während des Festes viele Zeichen gethan, und daher Viele an ihn geglaubt haben (2, 23. f.), und andere dergleichen (3, 22. 7, 1.), nicht; auch die

---

[2]) Olshausen, b. Comm. 1, S. 15.

[3]) S. die obengenannten Kritiker an mehreren Orten; auch Hug, Einl. in das N. T. 2, S. 212 ff.

Personen bezeichnet es nicht selten unbestimmt: doch einigemale gibt es, wo Matthäus nur von Einem oder Einigen spricht, die Namen an (12, 3. 4. vgl. mit Matth. 26, 7. 8. und 18, 10. vgl. mit Matth. 26, 51.; auch 6, 5. ff. mit Matth. 14, 16. f.); in Bezug auf das Local weiß man in der Regel genau, in welcher Ortschaft oder Gegend eine Begebenheit vorgefallen; von der fleißigen Chronologie dieses Evangeliums ist schon oben die Rede gewesen, und was die Hauptsache ist, seinen Erzählungen ist eine Anschaulichkeit und Lebendigkeit eigen, welche man, wie sie sich z. B. in der Erzählung vom Blindgebornen und von der Wiedererweckung des Lazarus zeigt, im ersten Evangelium vergeblich sucht. Auch bei den zwei mittlern Evangelisten fehlt es an unbestimmten Bezeichnungen der Zeit (z. B. Marc. 8, 1. Luc. 5, 17. 8, 22.), des Ortes (Marc. 3, 13. Luc. 6, 12.) und der Personen (Marc. 10, 17. Luc. 13, 23.) nicht; ebensowenig an Angaben, daß Jesus alle Städte bereist und alle Kranke geheilt habe (Marc. 1, 32. ff. 38. f. Luc. 4, 40. f.): nicht selten jedoch finden sich bei ihnen die von Matthäus nur allgemein angegebenen Verhältnisse individualisirt, indem nicht allein Lukas, wie wir schon gesehen haben, von Reden Jesu die bei Matthäus verschwiegene besondere Veranlassung hervorhebt, sondern er und Markus auch Personen, welche jener nur unbestimmt zu bezeichnen weiß, bei Amt oder Namen nennen (Matth. 9, 18. Marc. 5, 22. Luc. 8, 41. Matth. 19, 16. Luc. 18, 18. Matth. 20, 30. Marc. 10, 46.); vor Allem aber in anschaulicher Schilderung der einzelnen Begebenheiten ist Lukas und noch mehr Markus dem Matthäus entschieden überlegen: man vergleiche nur von dem bereits Vorgekommenen die Erzählungen des Matthäus und des Markus von der Hinrichtung des Täufers (Matth. 14, 3. ff. Marc. 6, 17. ff.), und von dem noch nicht Dagewesenen vor Allem die Erzählung von dem (oder den) Besessenen aus Gadara (Matth. 8, 28. ff. parall.).

Daraus hat nun die neueste Kritik für den Verfasser des vierten Evangeliums eine Bestätigung seiner angeblichen

Augenzeugenschaft, für die der beiden mittleren Evangelien wenigstens so viel entnehmen zu können geglaubt, daß sie den Thatsachen näher als der erste Evangelist gestanden haben müssen. Allein auch zugegeben, daß keiner, der durchweg nicht anschaulich erzählt, ein Augenzeuge sein könne: so folgt daraus doch nicht, daß alle anschaulich Erzählenden Augenzeugen sind; sondern nur daß einige. Wie deßwegen überall, wo über denselben Gegenstand ein ausführlicherer und ein kürzerer Bericht vorhanden ist, die Meinungen getheilt sein können, ob jener oder dieser der ursprüngliche sei: [4]) so hat man insbesondere in Bezug auf solche Berichte, bei welchen eine Einmischung der Ueberlieferung anzunehmen ist, eine zwiefache Thätigkeit derselben zu unterscheiden: die eine, vermöge welcher sie das Bestimmte der concreten Wirklichkeit in ein Unbestimmtes, das Individuelle in ein Allgemeines, verflüchtigt; und die andere, nicht minder wesentliche, an die Stelle der verlorengegangenen geschichtlichen Wirklichkeit eine willkürliche Ausmalung treten zu lassen. [5]) Schreibt man nun die Unbestimmtheit in der Darstellung des Matthäusevangeliums auf Rechnung der ersteren Function der Sage, so fragt es sich: darf man die Bestimmtheit und Anschaulichkeit in den übrigen ohne Weiteres als Zeichen zum Grunde liegender Autopsie betrachten, und muß man nicht vielmehr zusehen, ob sie nicht aus jener zweiten Function der Sage abzuleiten sei? [6]) Daß man das Erstere so entschieden voraussetzt, ist in der That nur ein Nachgeschmack der altorthodoxen Ansicht, daß unsere sämmtlichen Evangelien unmittelbar, oder wenigstens durch eine reine Vermittlung, von Augenzeugen herrühren. Dieser Voraussetzung

---

[4]) Vgl. Saunier, über die Quellen des Markus, S 42 ff.

[5]) Kern, über den Urspr des Ev. Matth. a. a. O. S. 70 ff.

[6]) Zusehen, ob nicht — ? nicht für entschieden annehmen, daß —; womit die Beschuldigungen der Gegner, daß ich sowohl die Kürze als auch die Ausführlichkeit der Berichte als Beweise für deren mythischen Charakter benütze, von selbst sich erledigen.

hat die neuere Kritik ihre Allgemeinheit benommen, und die Möglichkeit, daß eines oder das andere unserer Evangelien durch mündliche Ueberlieferung alterirt sein möge, eingeräumt. Dabei nimmt sie nicht ohne Wahrscheinlichkeit an, daß ein Evangelium, dessen Schilderungen fast durchaus der Anschaulichkeit ermangeln, nicht von einem Augenzeugen in oben bezeichneter Weise herrühren könne, sondern in der Ueberlieferung gelitten haben müsse. Daß nun aber die übrigen, ausführlicher und anschaulicher erzählenden Evangelien auf Augenzeugenschaft beruhen, folgt nur unter der Voraussetzung, daß unter unseren Evangelien jedenfalls etliche autoptische seien. Denn allerdings, wenn unter mehreren Erzählungen beiderlei vorausgesetzt werden: so sind die anschaulicheren mit überwiegender Wahrscheinlichkeit auf Augenzeugen zurückzuführen. Allein jene Voraussetzung selbst hat lediglich den subjectiven Grund, daß von der alten Annahme lauter unmittelbar oder mittelbar autoptischer Berichte leichter zu der beschränkten Einräumung zu gelangen war, daß vielleicht einem, als zu der allgemeinen, daß möglicherweise auch allen dieser Charakter abgehen möge. Consequenterweise aber fällt mit der orthodoxen Ansicht vom Kanon die Voraussetzung rein autoptischer Berichte nicht bloß für ein oder das andre, sondern für sämmtliche Evangelien weg; es muß die Möglichkeit des Gegentheils bei allen vorausgesetzt, und, wie es sich wirklich verhalte, erst aus der Beschaffenheit der Berichte, in Vergleichung mit den äußeren Zeugnissen, ermittelt werden. Von diesem Standpunkte, dem einzig kritischen, die Sache angesehen, ist es nun, bei der in der Einleitung erwogenen Beschaffenheit der äußeren Zeugnisse, ebensowohl möglich, daß die drei übrigen Evangelisten die Anschaulichkeit, die sie vor Matthäus voraushaben, einer weiteren Ausschmückung durch die Sage, als daß sie dieselbe einem näheren Verhältnisse zur ursprünglichen Augenzeugenschaft verdanken.

Sehen wir in dieser Beziehung, um nichts vorwegnehmen zu müssen, auf die bereits gewonnenen Ergebnisse zurück: so ist uns die bestimmtere Bezeichnung der Veranlassungen zu

manchen Reden Jesu, wie wir sie bei Lukas dem Matthäus gegenüber fanden, nicht selten als spätere Zuthat erschienen; die Nennung bestimmter Personen bei Markus (13, 3. vgl. 5, 37. Luc. 8, 51.) schien uns auf einem eigenen Schlusse des Berichterstatters zu beruhen; nunmehr aber, im Eingange zu den einzelnen Erzählungen, wo wir stehen, wollen wir die schon erwähnten allgemeinen Anfangs-, Schluß- und Uebergangsformeln der verschiedenen Evangelien aus dem angegebenen Gesichtspunkte noch betrachten. Hier nämlich finden wir zwischen Matthäus und den übrigen Synoptikern den Unterschied der größeren und geringeren Anschaulichkeit auf eine Weise ausgeprägt, welche uns am besten belehren kann, was es mit dieser Anschaulichkeit auf sich hat.

Wenn Matthäus (8, 16. f.) nur allgemein angibt, daß am Abende nach der Heilung der Schwiegermutter des Petrus viele Dämonische zu Jesu gebracht worden seien, welche er, sammt andern Kranken, alle geheilt habe: so setzt Markus (1, 32.) höchst anschaulich, wie wenn er es selbst gesehen hätte, hinzu, daß die ganze Stadt sich vor der Thüre des Hauses, in welchem Jesus war, versammelt habe; ein andermal läßt er so viel Volks zusammenströmen, daß es das ganze Vorhaus sperrte (2, 2.); zwei weitere Male macht er das Getümmel so groß, daß Jesus und seine Jünger nicht zum Essen kommen können (3, 20. 6, 31.), und Lukas läßt gar einmal Myriaden Volks zusammenkommen, in solchem Gedränge, ὥστε καταπατεῖν ἀλλήλους (12, 1.). Alles höchst anschauliche Züge offenbar, aber deren Mangel dem Matthäus schwerlich zum Nachtheil gereichen kann; denn sie sehen durchaus subjectiven Ausmalungen ähnlich, wie sie nach Schleiermacher's Bemerkung [7]) namentlich der Erzählung des Markus nicht selten ein fast apokryphisches Ansehen geben. Wenn dann in detaillirten Erzählungen, wie uns im Folgenden die Beispiele zahlreich genug

---

[7]) Ueber den Lukas, S. 74 u. sonst.

vorkommen werden, während Matthäus einfach wiedergibt, was Jesus bei einer gewissen Gelegenheit gesprochen, die beiden andern uns auch von dem Blicke zu sagen wissen, mit welchem er das Gesprochene begleitet habe (Marc. 3, 5. 10, 21. Luc. 6, 10.); wenn von einem blinden Bettler bei Jericho Markus uns den Namen und Vaternamen anzuführen sich beeifert (10, 46.): so können wir bereits ahnen, was uns die Untersuchung der einzelnen Erzählungen bestimmter zeigen wird, daß wir hier jene andre Function der Ueberlieferung vor uns haben, welche wir mit Einem Worte die ausmalende nennen können. Ob nun diese Ausmalung noch in der mündlichen Sage allmählig von selbst entstanden, oder als absichtliche Zuthat der Aufzeichner unsrer Evangelien anzusehen sei, darüber läßt sich streiten, und höchstens in Bezug auf einzelne Stellen bis zu einer gewissen Wahrscheinlichkeit kommen: jedenfalls indessen steht nicht bloß eine durch eigene Zuthat des Referenten ausgeschmückte Erzählung der ursprünglichen Wahrheit ferner als eine von solchem Zusatz freie, sondern auch die Sage selbst scheint eher in früheren Perioden ihrer Bildung kurz und nur auf Hervorhebung der Hauptmomente, seien diese nun Dicta oder Facta, gerichtet zu sein, später aber sich mehr auf gleichmäßige Veranschaulichung aller, auch der Nebenzüge, zu legen, als umgekehrt: so daß auch in dieser Hinsicht das nähere Verhältniß zur Wahrheit auf Seiten des ersten Evangeliums bliebe.

Wie die Differenz größerer oder geringerer Anschaulichkeit der Schluß- und Uebergangsformeln mehr zwischen Matthäus und den übrigen Synoptikern stattfindet: so eine andre Differenz in Bezug auf jene Formeln zwischen sämmtlichen Synoptikern und Johannes. Während nämlich die meisten synoptischen Erzählungen aus dem öffentlichen Leben Jesu panegyrisch auslaufen: so bei Johannes die meisten, so zu sagen, polemisch. Zwar berichten auch die drei ersten Evangelisten nicht selten schließlich von dem Anstoße, den Jesus bei Engherzigen erregt, und von den Anschlägen, welche seine Feinde gegen ihn

gemacht haben (Matth. 8, 34. 12, 14. 21, 46. 26, 3 f. Luc. 4, 28 f. 11, 53 f.), und umgekehrt ſchließt auch der vierte einige Rede- und Wunderacte mit der Bemerkung, daß dadurch Viele an ihn gläubig geworden ſeien (2, 23. 4, 39. 53. 7, 31. 40 f. 8, 30. 10, 42. 11, 45.). Doch aber herrſchen bei jenen für die Zeit vor dem jeruſalemiſchen Aufenthalte Jeſu im Ganzen Formeln vor, wie daß weit und breit der Ruf Jeſu erſchollen ſei (Matth. 4, 24. 9, 26. 31. Marc. 1, 28. 45. 5, 20. 7, 36. Luc. 4, 37. 5, 15. 7, 17. 8, 39.); daß das Volk ſeine Lehre bewundert (Matth. 7, 28. Marc. 1, 22. 11, 18. Luc. 19, 48. u. ſ. w.), ſeine Wunderthaten angeſtaunt habe (Matth. 8, 27. 9, 8. 14, 33. 15, 31. u. ſ.), und deßwegen ihm allenthalben nachgezogen ſei (Matth. 4, 25. 8, 1. 9, 36. 12, 15. 13, 2. 14, 13. u. ſ.): im vierten Evangelium dagegen findet ſich häufiger die Bemerkung, die Juden haben Jeſu nach dem Leben getrachtet (5, 18, 7, 1.); die Phariſäer haben ihn feſtnehmen wollen, oder Diener ausgeſendet, ihn zu greifen (7, 30. 32. 44. vgl. 8, 20. 10, 39.); es ſeien Steine gegen ihn aufgehoben worden (8, 59. 10, 31.); und ſelbſt in den meiſten jener Stellen, wo von einer günſtigen Stimmung des Volkes berichtet wird, ſtellt dieß der vierte Evangeliſt ſo dar, daß nur ein Theil des Volkes ſo geſtimmt geweſen ſei, ein anderer aber auf die entgegengeſetzte, feindſelige Weiſe (7, 11 — 13). Beſonders gerne aber macht er bemerklich, wie vor der letzten Kataſtrophe alle Liſt und Gewalt der Feinde Jeſu vergeblich geweſen ſei, weil ἡ ὥρα αὐτοῦ noch nicht gekommen war (7, 30. 8, 20.); daß die mehrmals gegen ihn ausgeſchickten Schergen, überwältigt von der Macht ſeiner Rede und der Erhabenheit ſeiner Perſon, jedesmal wieder unverrichteter Sache abgezogen ſeien (7, 32. 44 ff.); daß Jeſus durch die erbitterten Rotten unverſehrt hindurchgeſchritten ſei (8, 59. 10, 39. vgl. hiezu Luc. 4, 30.). Gewiß iſt, wie ſchon oben bemerkt, hier nicht an ein natürliches, ſondern nur an ein ſolches Entkommen zu denken, worin Jeſu höhere Natur, ſeine Unverletzlichkeit, ſo lange er nicht ſelbſt

ſein Leben laſſen wollte, ſich bewährte. Dieß gibt aber zugleich Licht über den Zweck, welchen der vierte Evangeliſt bei der beſondern Hervorhebung dieſer Züge hat: ſie helfen ihm nämlich die Zahl jener Contraſte vermehren, mittelſt welcher er in ſeiner ganzen Schrift die Perſon und Würde Jeſu zu heben ſucht. Wie im Gegenſatz gegen den rohen Unverſtand der Juden Jeſu tiefe Weisheit als des göttlichen λόγος nur um ſo glänzender leuchtete: ſo erſchien ſeine Güte der verſtockten Bosheit ſeiner Feinde gegenüber in um ſo rührenderem Lichte; das Bedeutende ſeiner Erſcheinung hob ſich, je mehr Streit unter dem Volke über ihn war; und ſeine Macht, als deſſen, der das Leben in ihm ſelber hatte, trat um ſo ehrfurchtgebietender hervor, je öfter ſeine Feinde und deren Werkzeuge ausgingen, ihn zu greifen, aber wie durch eine höhere Macht gebunden, keine Hand an ihn zu legen vermochten, je unbegreiflicher er ſelbſt durch die Reihen der zu ſeinem Untergang gerüſteten Widerſacher unverletzt hindurchging. So ſehr man alſo dem vierten Evangeliſten gerade auch dieß nachrühmt, daß die Oppoſition der phariſäiſchen Partei gegen Jeſum nur durch ihn in ihrer Entſtehung und allmähligen Steigerung anſchaulich werde: ſo entſteht doch eben hier gar ſehr die Frage, ob dieſer Pragmatismus ein natürlicher oder ein gemachter ſei? Etwas Gemachtes iſt jedenfalls daran, indem das bezeichnete Evangelium den Grund, warum die Feinde Jeſu ſo lange nichts gegen ihn ausrichteten, auf die beſchriebene Weiſe im Uebernatürlichen ſucht; wogegen die Synoptiker mit ächtem Pragmatismus den natürlichen Grund hervorheben, daß die jüdiſchen Hierarchen das Volk haben fürchten müſſen, welches Jeſu als einem Propheten angehangen habe (Matth. 21, 46. Marc. 12, 12. Luc. 20, 19.). Folgte ſomit der vierte Evangeliſt ſeinem dogmatiſchen Intereſſe ſo weit, daß er dem für Jeſum unſchädlichen Ausgang jener früheren Nachſtellungen und Angriffe willkührlich einen Grund unterſchob, wie er ihm eben paßte: wer bürgt uns dann dafür, daß er nicht auch — ſo wie wir ihn bereits kennen — jenem Intereſſe zulieb ganze

Scenen der Art frei veranstaltet hat? Nicht als ob es unwahrscheinlich wäre, daß der letzten Katastrophe des Schicksals Jesu manche vergebliche Anschläge und Angriffe seiner Feinde vorangegangen seien: nur das können wir nicht wissen, ob diese Auftritte gerade diejenigen und so beschaffen waren, wie das johanneische Evangelium uns berichtet.

§. 85.

Einzelne Anekdotengruppen. Beschuldigung eines Bundes mit Beelzebul und Zeichenforderung.

Unsrer kritischen Absicht zufolge werden uns hier nur solche Erzählungen interessiren, bei welchen der Einfluß der Sage sich nachweisen läßt, und da dieser sich vornehmlich auch darin zeigt, daß eine Erzählung durch die andre alterirt, oder gar die eine in der andern bloß variirt ist, so werden wir, zumal uns die Chronologie ihre Dienste versagt hat, die in Betracht kommenden Anekdoten nach ihrer Verwandtschaft zusammenstellen.

So, um bei dem Einfacheren zu beginnen, hat schon Schulz darüber sich beschwert, daß Matthäus von zwei Fällen erzähle, in welchen Jesu ein Bündniß mit Beelzebul vorgeworfen, und ein Zeichen von ihm verlangt worden sei: was beides Markus und Lukas je nur Einmal geschehen lassen. [1]) Was jenen Vorwurf betrifft, so hat das erstemal (Matth. 9, 32 ff.) Jesus einen Dämonischstummen geheilt: darüber verwundert sich das Volk, die Pharisäer aber bemerken, er treibe die Dämonen aus durch den ἄρχων der Dämonen. Daß Jesus etwas darauf erwiedert hätte, davon meldet hier Matthäus nichts. Das zweitemal (12, 22 ff.) ist es ein dämonischer Blindstummer, welchen Jesus heilt, worüber wieder das Volk erstaunt, die Pharisäer aber äußern, er thue dieß durch Hülfe des Beelzebul,

---

[1]) A. a. O. S. 311.

des ἄρχων der Dämonen, worauf ſofort Jeſus das Abſurde dieſer Beſchuldigung aufdeckt. Daß nun jene Beſchuldigung gegen Jeſum bei ſeinen Dämonenaustreibungen zu wiederholten Malen erhoben worden ſei, iſt an ſich ganz wohl glaublich. Nur dieß macht bedenklich, daß der Dämoniſche, welcher jene Aeußerung veranlaßte, beidemale ein κωφὸς (nur das einemal noch τυφλὸς dazu) geweſen ſein ſoll. Der Dämoniſchen waren doch ſo vielerlei, alle Arten von Krankheiten wurden dem Einfluſſe böſer Geiſter zugeſchrieben: warum ſoll nicht auch an die Heilung eines Beſeſſenen andrer Art, ſondern zweimal an die eines dämoniſch Stummen, beſagte Beſchuldigung ſich geknüpft haben? Die Schwierigkeit vergrößert ſich, wenn wir die Erzählung des Lukas (11, 14 f.) dazunehmen, welche, was die vorangeſtellte Beſchreibung des Hergangs betrifft, der erſten, nicht der zweiten bei Matthäus entſpricht: denn wie dort, iſt auch bei Lukas der Dämoniſche nur ſtumm: genau mit derſelben Formel wird ſeine Heilung, und ebenſo entſprechend die Verwunderung des Volkes ausgedrückt; in welchen Beziehungen allen die zweite Erzählung des Matthäus der des Lukas weit ferner ſteht. Nun verbindet aber Lukas mit der Heilung dieſes Stummen, welche Matthäus von Seiten Jeſu ſtill vorübergehen läßt, dieſelben Reden Jeſu, wie Matthäus mit der Heilung ſeines Blindſtummen: ſo daß Jeſus bei dieſen zwei aufeinander gefolgten Fällen das Gleiche müßte geredet haben. Dieß geht über das Wahrſcheinliche zu weit hinaus, und verbunden mit der Unwahrſcheinlichkeit einer zweimaligen gleichen Beſchuldigung gerade bei Gelegenheit eines dämoniſch Stummen, führt es von ſelbſt auf die Frage, ob hier nicht ein und derſelbe Vorfall ſich in der Sage verdoppelt haben möge? Wie dieß zugegangen ſein kann, darüber gibt uns Matthäus ſelbſt Aufſchluß, indem er den Dämoniſchen das einemal nur einfach ſtumm, das andremal zugleich blind ſein läßt. Eine auffallende Kur mußte es wohl ſein, an welche ſich theils jene Bewunderung des Volks, theils dieſer verzweifelte Angriff der Feinde Jeſu knüpfte: bald mag daher

für das geheilte Subject die bloße Stummheit nicht genügt haben, und es in der steigernden Sage auch noch des Gesichtes beraubt worden sein. Ging nun aber neben dieser neuen Formation der Sage auch noch die ältere her: was Wunder, wenn ein mehr gewissenhafter als kritischer Sammler, wie der Verfasser des ersten Evangeliums, beides als verschiedene Geschichten neben einander aufnahm, nur daß er, um die Wiederholung zu vermeiden, das einemal die Reden Jesu wegließ. [2])

Schnitt Matthäus 9, 34. die Rede Jesu weg, so konnte er auch die Zeichenforderung, welche eine Abfertigung von Seiten Jesu erforderte, erst bei seiner zweiten Erzählung von der Beschuldigung wegen Beelzebuls damit verbinden, und auch in diesem Stücke ist Lukas, welcher die Zeichenforderung gleichfalls an jene Beschuldigung knüpft, mit der späteren Stelle des Matthäus parallel. [3]) Nun aber hat Matthäus

---

[2]) Wie Schleiermacher (S. 175.) von der Rede über die Blasphemie des πνεῦμα ἅγιον bei Matthäus (12, 31 f.), welche sich an das vorangegangene ἐγὼ ἐν πνεύματι θεῦ ἐκβάλλω τὰ δαιμόνια (V. 28.) trefflich anschließt, den Zusammenhang vermissen kann, ist doch immer noch erklärlicher, als daß er (S. 185 f.) diesen Ausspruch bei Lukas (12, 10.) besser eingefügt findet. Denn zwischen dem hier vorangeschickten Satze, daß, wer des Menschen Sohn vor den Menschen verläugne, von ihm vor den Engeln verläugnet werden werde, und dem in Rede stehenden findet doch kein anderer Zusammenhang statt, als daß das ἀρνεῖσθαι τὸν υἱὸν τῦ ἀνθρώπυ dem Referenten das εἰπεῖν λόγον εἰς τὸν υἱὸν τῦ ἀνθρώπυ in Erinnerung brachte. Hiefür ist die Probe, daß nun zwischen diesem Ausspruch und dem folgenden, daß seinen Jüngern vor Gericht das Nöthige durch das πνεῦμα ἅγιον werde eingegeben werden, die Verbindung ebenso äußerlich durch den Ausdruck πνεῦμα ἅγιον vermittelt ist. Was bei Matthäus (V. 33—37.) noch folgt, ist zum Theil schon in der Bergrede da gewesen, steht aber auch hier in besserem Zusammenhang, als Schleiermacher anerkennen will.

[3]) Daß Lukas Beschuldigung und Zeichenforderung unmittelbar hinter einander ausgesprochen, und hierauf von Jesu nacheinander beantwortet werden läßt, findet die neuere Kritik ungleich wahrscheinlicher, als wenn Matthäus zuerst die Beschuldigung und deren Beantwortung, dann die Zeichenforderung und deren Zurückweisung gibt; sofern es sich nämlich

nicht bloß wie Lukas Eine Zeichenforderung, in Verbindung mit jenem Vorwurfe, ſondern noch eine andere (16, 1 ff.) nach der zweiten Speiſung, welche auch Markus (8, 11 f.) hat, der dagegen die erſtere wegläßt: Hier treten Phariſäer (bei Matthäus in der unwahrſcheinlichen Begleitung von Sadducäern) zu ihm, und erſuchen ihn um ein σημεῖον ἐκ τοῦ οὐρανοῦ, worauf ihnen Jeſus eine Antwort gibt, deren Schlußſatz:

ſchwer denken laſſe, daß, nachdem Jeſus ſich gegen jenen Vorwurf lange genug verantwortet, nun die nämlichen Leute, welche denſelben vorgebracht, oder doch ein Theil von ihnen, noch ein Zeichen begehrt haben ſollten (Schleiermacher, S. 175; Schneckenburger, über den Urſpr. S. 52 f.). Indeß ebenſogut läßt ſich andrerſeits das unwahrſcheinlich finden, daß Jeſus, nachdem er längſt in einer gewaltigen Rede gegen das Bedeutendere, die Beſchuldigung wegen Beelzebuls, geſprochen, und ſogar nach einer Unterbrechung, die ihn zu einer ganz anderartigen Aeußerung veranlaßte (Luc. 11, 27 f.), noch auf die minder bedeutende Zeichenforderung ſollte zurückgekommen ſein. — Was ſich hierauf bei Matthäus (V. 43—45.) anſchließt, die Rede von den verſtärkt wiederkehrenden Dämonen, ſcheint bei Lukas (11, 24 ff.) in Verbindung mit den Aeußerungen gegen den Vorwurf einer Austreibung der Dämonen durch Beelzebul paſſender zu ſtehen, als bei Matthäus erſt nach den Reden gegen die Zeichenforderung. Sehen wir indeſſen genauer zu, ſo iſt es ſehr unwahrſcheinlich, daß Jeſus an die ihm gewaltſam abgedrungene Apologie ſeiner Dämonenaustreibungen gegen Feinde eine ſo ruhige, rein theoretiſche Ausführung, welche, wo nicht für ihn intereſſirte, doch empfängliche Zuhörer vorausſetzt, geknüpft haben ſollte, und wir finden hier in letzter Beziehung keinen andern Zuſammenhang, als daß beide Reden von Austreibung der Dämonen handeln. Durch dieſe Aehnlichkeit ließ ſich der Referent im dritten Evangelium verführen, die Verbindung zwiſchen den Reden Jeſu gegen die oftgenannte Beſchuldigung und gegen die Zeichenforderung, welche, als die zwei ſtärkſten Proben des böswilligen Unglaubens ſeiner Feinde betreffend, in der Ueberlieferung zuſammengefügt geweſen zu ſein ſcheinen, zu ſprengen; eine Gewaltſamkeit, deren der erſte Evangeliſt ſich enthielt, und daher die ihm durch jene Verdächtigung der Dämonenaustreibungen Jeſu in das Gedächtniß gerufene Rede von der Wiederkehr der Dämonen zurückbehielt, bis er zuvor auch die Zurückweiſung der Zeichenforderung mitgetheilt hatte.

γενεὰ πονηρὰ καὶ μοιχαλὶς σημεῖον ἐπιζητεῖ, καὶ σημεῖον οὐ δοθήσεται αὐτῇ, εἰ μὴ τὸ σημεῖον Ἰωνᾶ τοῦ προφήτου, bei Matthäus wörtlich mit dem Anfang der früheren Abweisung, 12, 39, zusammenstimmt. Ist schon dieß, daß Jesus jene Zumuthung zweimal mit derselben räthselhaften Hinweisung auf Jonas und auch sonst mit denselben Worten abgefertigt habe, unwahrscheinlich genug: so sind die in der zweiten Stelle des Matthäus dem zuletztangeführten Satze vorangehenden Worte (V. 2 und 3.) vollends unbegreiflich. Denn wie Jesus auf die Forderung eines wunderbaren Zeichens am Himmel seinen Gegnern erwiedern kann, daß sie zwar auf die natürlichen Zeichen am Himmel sich gut verstünden, desto schlechter aber auf die geistigen Zeichen dieser messianischen Zeit, das ist so dunkel, daß aus der Verzweiflung an einem Zusammenhang die sonst unbegründete Auslassung der Verse 2. und 3. [4]) hervorgegangen scheint. Lukas, der diesen Vorwurf Jesu, daß seine Zeitgenossen besser die Zeichen der Witterung als der Zeit verstehen, nur zum Theil mit anderen Worten, gleichfalls hat (12, 54 f.), gibt demselben eine andere Stellung, welche man für die bessere ansehen könnte, sofern nach den Reden von dem Feuer, das er anzünden, und der Entzweiung, welche er herbeiführen werde, Jesus nun ganz schicklich zum Volke sagen konnte: von den unverkennbaren Vorzeichen einer so großen Revolution, wie sich durch mich eine vorbereitet, nehmet ihr keine Notiz, so schlecht versteht ihr euch auf die Zeichen der Zeit. [5]) Doch genauer erwogen reiht Lukas diese Gnome den vorhergegangenen Reden ebenso abgebrochen an, wie 13, 18. die beiden Parabeln. [6]). Sehen wir von hier auf Matthäus zurück, so zeigt sich uns leicht, wie er zu seiner Darstellung kommen konnte. Zur Verdopplung der Zeichenforderung mag ihn die Variation veranlaßt haben, welche er

[4]) S. Griesbach, Comm. crit. z. d. St.

[5]) Etwas anders Schleiermacher, S. 190 f.

[6]) De Wette, exeg. Handb. 1, 1. S. 139.

vorfand, daß das geforderte Zeichen bald als σημεῖον schlechtweg, bald als σημεῖον ἐκ τοῦ οὐρανοῦ bestimmt zu werden pflegte. Und wenn er nun wußte, daß Jesus die Juden von dem διακρίνειν τὸ πρόσωπον τοῦ οὐρανοῦ auf die διάκρισις der σημεῖα τῶν καιρῶν verwiesen hatte: so lag ihm die Vermuthung nicht allzu ferne, daß die Juden diese Abfertigung vielleicht durch das Verlangen eines σημεῖον ἐκ τοῦ οὐρανοῦ veranlaßt haben mögen. So begegnet uns hier Matthäus, wie sonst öfters Lukas, mit einer gemachten Einleitung einer Rede Jesu; zum Belege für den von Sieffert zwar aufgestellten, [7]) aber zu wenig berücksichtigten Satz, daß es in der Natur solcher traditionellen Berichte, wie wir sie an den drei ersten Evangelien haben, liege, daß der eine Zug in diesem, der andre im andern sich besser erhalten zeige, somit bald dieser bald jener im Nachtheil gegen die übrigen sei.

§. 86.

Besuch der Mutter und der Brüder Jesu, und die seligpreisende Frau.

Sämmtliche Synoptiker wissen uns von einem Besuche der Mutter und der Brüder Jesu zu erzählen, bei dessen Anmeldung Jesus, auf seine Jünger deutend, den Ausspruch gethan habe, daß die seinem Worte Folgsamen seine Mutter und Brüder seien (Matth. 12, 46 ff. Marc. 3, 31 ff. Luc. 8, 19 ff.). Matthäus und Lukas sagen von dem Zwecke dieses Besuches nichts, also auch nicht, ob jene scheinbar abweisende Aeußerung Jesu durch etwas Besonderes veranlaßt war. Markus hat hierüber eine unerwartete Auskunft, indem er uns (V. 21.) zu wissen thut, daß, während Jesus unter einem Volkszulaufe, der ihn selbst am Essen verhinderte, zu lehren gepflegt habe, seine Verwandten, in der Meinung, er sei verrückt, ausgegangen seien, um sich seiner zu bemächtigen,

---

[7]) Ueber den Ursprung, S. 115.

und ihn in Familiengewahrsam zu nehmen. [1]) Nachdem er hierauf, wie es scheint, bloß der Aehnlichkeit wegen, welche zwischen dem die Verwandten betreffenden ἔλεγον, ὅτι ἐξέστη, und dem οἱ γραμματεῖς ἔλεγον, ὅτι Βεελζεβὰλ ἔχει κ. τ. λ. (vgl. Joh. 10, 20.) stattfindet, diesen Vorwurf sammt Jesu Antwort, aber ohne die Veranlassung durch eine Dämonenaustreibung, eingeschaltet hat, läßt er die indeß angekommenen Verwandten Jesu, als welche jetzt näher seine Mutter und Brüder namhaft gemacht sind, bei ihm angemeldet werden, und ihn hierauf die obige Antwort ertheilen.

Diese Notiz des Markus ist den Auslegern sehr willkommen, um die Härte, welche in der Entgegnung Jesu auf die Anmeldung seiner nächsten Verwandten zu liegen scheint, aus der verkehrten Absicht ihres Besuchs zu erklären und zu rechtfertigen. Allein auch abgesehen davon, daß bei der gewöhnlichen historischen Auffassung der Kindheitsgeschichte Jesu sich schwer erklärt, wie seine Mutter nach solchen Ereignissen später so weit an ihrem Sohne irre werden konnte, so fragt es sich doch sehr, ob wir jene Notiz des Markus annehmen dürfen? Bedenkt man, wie sie theils neben der augenscheinlichen Uebertreibung steht, daß Jesus und die Seinigen des Volkszudrangs wegen nicht einmal zum Essen haben kommen können, theils in ihrer Abgebrochenheit sich selbst nicht minder wunderlich ausnimmt: so wird man kaum umhinkönnen, dem Urtheil Schleiermacher's beizutreten, daß in diesem Zusatze kein Aufschluß über das damalige Verhältniß Jesu zu seiner Familie zu suchen sei, derselbe vielmehr zu jenen Uebertreibungen gehöre, welche Markus sowohl in den Eingängen einzelner Begebenheiten, als in den allgemeinen Darstellungen so gerne anbringe. [2]) Er wollte die abweisende Antwort Jesu auf die Anmeldung seiner Verwandten begreiflich machen,

---

[1]) Den Beweis für diese Deutung der Ausdrücke: οἱ παʼ αὐτοῦ κρατῆσαι und ἐξέστη führt Fritzsche, Comm. in Marc. p. 97 ff.

[2]) Ueber den Lukas, S. 121.

ähnlich auslaufenden Anekdote von der Frau. Dabei glaube ich aber der großen Aehnlichkeit beider Anekdoten wegen kaum, daß zwei wirklich verſchiedene Begebenheiten zum Grunde liegen: ſondern der unvergeßliche Ausſpruch Jeſu, in welchem er ſeine geiſtigen Verwandten über ſeine leiblichen ſetzte, hatte in der Sage zwei verſchiedene Faſſungen oder Rahmen bekommen, indem es dem Einen als das Natürlichſte erſcheinen mochte, daß eine ſolche Zurückſetzung ſeiner Blutsverwandten mit einer wirklichen Zurückweiſung derſelben verbunden, dem Andern, daß die Erhebung der ihm geiſtig nahe Stehenden durch eine vorangegangene Seligpreiſung derjenigen, die ihm leiblich am nächſten ſtand, hervorgerufen geweſen ſei. Von dieſen zwei Formationen geben Matthäus und Markus nur die erſtere; Lukas aber, welcher dieſe ſchon bei einer früheren Gelegenheit vorweggenommen hatte, fand ſich, als er an die Stelle kam, wo in der gewöhnlichen evangeliſchen Tradition jene Anekdote ihren Sitz hatte, veranlaßt, ſie nunmehr in der zweiten Form hier einzufügen.

§. 87.

Die Erzählungen von Rangſtreitigkeiten unter den Jüngern und von Jeſu Liebe zu den Kindern.

Die drei erſten Evangelien erzählen uns von mehreren Rangſtreitigkeiten, welche unter den Jüngern ausgebrochen ſeien, und von der Art, wie Jeſus dieſelben beigelegt habe. Allen iſt ein Rangſtreit gemein, welcher nach Jeſu Verklärung

---

meint, eine wirkliche chronologiſche Verbindung geweſen ſein; vielmehr werden wir das ganz in ſeiner Art finden, daß ihm der Schluß der Auslegung jener Parabel: ἦτοί εἰσιν οἵτινες — ἀκούσαντες τὸν λόγον κατέχουσι καὶ καρποφοροῦσιν ἐν ὑπομονῇ, den ähnlichen Ausſpruch Jeſu bei jenem Beſuche: ἦτοί εἰσιν οἱ τὸν λόγον τοῦ θεοῦ ἀκούοντες καὶ ποιοῦντες αὐτόν, in die Erinnerung rief.

und erster Leidensverkündigung unter den Jüngern zum Ausbruch gekommen sein soll (Matth. 18, 1. ff. Marc. 9, 33. ff. Luc. 9, 46. ff.), wobei sich zwar Differenzen in den Erzählungen finden, aber die Identität derselben durch die in allen vorkommende Aufstellung eines Kindes verbürgt ist, da so etwas, wie auch Schleiermacher bemerkt, [1]) sich nicht leicht wiederholt. Matthäus und Markus haben einen Rangstreit gemein, welcher durch die beiden Söhne des Zebedäus angeregt wurde, indem diese sich (nach Markus), oder ihre Mutter ihnen (nach Matthäus), die zwei ersten Stellen neben Jesu im messianischen Reiche ausbat (Matth. 20, 20. ff. Marc. 10, 35. ff.). [2]) Von einer solchen Bitte der Zebedaiden weiß das dritte Evangelium nichts, wohl aber hat es ohne diesen Anlaß noch einen weiteren Rangstreit, bei welchem ähnliche Reden fallen, wie sie die beiden ersten an jene Bitte angeknüpft haben. Bei dem letzten Mahle nämlich, das Jesus vor seinem Leiden mit seinen Jüngern hielt, läßt Lukas unter den Jüngern eine φιλονεικία ausbrechen, wer von ihnen der größte sei, welche Jesus sofort durch dieselben Gründe, zum

---

[1]) A. a. O. S. 152.

[2]) Es ist consequent in dem Tone der neueren Kritik über den Matthäus gesprochen, wenn Schulz (üb. d. Abendm. S. 320.) in Bezug auf die bemerkte Differenz zwischen den beiden ersten Evangelisten äußert, er zweifle keinen Augenblick, daß jeder aufmerksame Leser sich ohne Bedenken der Darstellung des Markus zuwenden werde, welcher, ohne Erwähnung der Mutter, die ganze Verhandlung zwischen Jesus und den beiden Aposteln vorgehen lasse. Allein, was die historische Wahrscheinlichkeit betrifft, so möchte ich wissen, warum eine Frau, welche zu den Begleiterinnen Jesu gehörte (Matth. 27, 56.), eine solche Bitte nicht sollte haben wagen dürfen; was aber die psychologische, so hat das Gefühl der Kirche in der Wahl der Perikope auf den Jakobustag wohl mit Recht für die Darstellung des Matthäus entschieden, da eine so feierliche Bittscene aus dem Stegreife ganz in der Art eines Weibes, und näher einer für ihre Söhne sich verwendenden Mutter ist.

Theil mit denſelben Worten, niederzuſchlagen ſucht, wie nach Matthäus und Markus die über die Bitte der Zebedaiden unter den Jüngern entſtandene ἀγανάκτησις, worunter ein Ausſpruch ſich findet, den Lukas ſelbſt und Markus auch bei der Aufſtellung des Kindes ſchon faſt ebenſo gehabt haben, und welchen Matthäus, außer bei der Bitte der Salome, auch noch in der großen antipharisäiſchen Rede hat (vgl. Luc. 22, 26. Marc. 9, 35. Luc. 9, 48. Matth. 20, 26. f. 23, 11.). So glaublich es nun auch ſein mag, daß bei den weltlichen Meſſiashoffnungen der Jünger öfters Rangſtreitigkeiten unter ihnen zu dämpfen waren, ſo iſt es doch keineswegs wahrſcheinlich, daß z. B. die Sentenz: wer unter euch der größte ſein will, ſei Aller Diener, 1) bei der Aufſtellung des Kindes, 2) aus Anlaß der Bitte der Zebedaiden, 3) in der antipharisäiſchen Rede, und 4) bei dem letzten Mahle geſprochen worden ſei. Sondern hier findet augenſcheinlich eine traditionelle Verwirrung ſtatt, ſei es nun, daß, wie Sieffert in ſolchen Fällen gerne annimmt, mehrere urſprünglich verſchiedene Vorgänge in der Sage aſſimilirt, d. h. hier dieſelben Reden irrig bei verſchiedenen Anläſſen wiederholt, oder daß aus Einem Falle durch die Sage mehrere gemacht, d. h. hier zu denſelben Reden verſchiedene Veranlaſſungen erdacht worden ſind. Zwiſchen dieſen beiden Möglichkeiten wird darnach entſchieden werden müſſen, ob die verſchiedenen Facta, an welche die analogen Demuthsreden ſich knüpfen, eher das unſelbſtſtändige Anſehen bloßer Rahmen für die Reden, oder das ſelbſtſtändige von Vorgängen haben, welche ihre Wahrheit und Bedeutſamkeit in ſich ſelber tragen.

Hier nun wird vor Allen der Bitte der Zebedaiden nicht abgeſprochen werden können, für ſich ſchon etwas ſo Beſtimmtes und Merkwürdiges zu ſein, daß ſie gar nicht darnach ausſieht, nur als Einfaſſung der folgenden Reden ſich angeſetzt zu haben, und ebenſo wird man über die Aufſtellung des Kindes urtheilen müſſen: ſo daß wir alſo vorerſt zwei für ſich beſtehende Fälle von Rangſtreitigkeit hätten. Wollen wir jedem dieſer

beiden Fälle die zu ihm gehörigen Reden zutheilen, so gehören die Ausſprüche, welche Matthäus bei der Aufſtellung des Kindes hat: wenn ihr nicht wieder werdet wie die Kinder u. ſ. w. und: wer ſich erniedrigt wie dieß Kind u. ſ. w., unverkennbar zu dieſem Anlaß, und andrerſeits die vom Herrſchen und Dienen in der Welt und im Reiche Jeſu ſcheinen der Bitte der beiden Jünger um die Herrſcherſtühle im meſſianiſchen Reiche, womit Matthäus ſie verbindet, ganz angemeſſen zu ſein; wogegen das Dictum vom Erſten und Letzten, Größten und Kleinſten, welches Markus und Lukas auch ſchon bei der Kinderſcene haben, Matthäus mit Recht für die Scene mit den Zebedaiden aufgeſpart zu haben ſcheint. Anders als mit den bisher beſprochenen beiden Anläſſen verhält es ſich mit dem Wetteifer Luc. 22, 24. ff. Dieſer knüpft ſich weder an eine beſondere Veranlaſſung, noch läuft er in eine markirte Scene aus (wenn wir nicht aus Johannes, der übrigens keines Wettſtreits gedenkt, die Fußwaſchung herübernehmen wollten; wovon jedoch erſt in der Leidensgeſchichte die Rede werden kann), ſondern er wird nur eingeleitet durch *ἐγένετο δὲ καὶ φιλονεικία ἐν αὐτοῖς*, faſt mit denſelben Worten, wie Lukas bereits den erſten Rangſtreit (9, 46.) eingeführt hatte, und veranlaßt Jeſum zu Reden, welche, wie ſchon erwähnt, Matthäus und Markus ihn bei den früheren Rangſtreitigkeiten führen laſſen; ſo daß alſo für dieſe hier nichts Eigenthümliches übrig bleibt, als nur die Stelle beim letzten Mahle, welche aber auch nicht die ſicherſte iſt. Denn daß unmittelbar nach den für die Jünger ſo demüthigenden Reden vom Verräther ihnen der Hochmuth alsbald wieder ſo ſtark ſollte gewachſen ſein, iſt ebenſo ſchwer zu glauben, als es bei Gegeneinanderhaltung der Verſe 23 und 24. leicht zu entdecken iſt, wie der Referent ohne geſchichtlichen Grund verführt werden konnte, einen Rangſtreit hieherzuſtellen. Unverkennbar nämlich waren es die Worte: *καὶ αὐτοὶ ἤρξαντο συζητεῖν πρὸς ἑαυτούς, τὸ, τίς ἄρα εἴη ἐξ αὐτῶν ὁ τοῦτο μέλλων πράσσειν*, welche ihm das ähnliche: *ἐγένετο δὲ καὶ φιλονεικία ἐν αὐτοῖς, τὸ, τίς*

αὐτῶν δοκεῖ εἶναι μείζων, d. h. es waren die Streitreden über den Verräther, welche ihm die Streitreden über den Vorrang in die Erinnerung riefen. Einen ſolchen Streit hatte er zwar bereits gemeldet, aber mit demſelben, Eine Sentenz abgerechnet, nur jene Reden, zu welchen Jeſum das Kind veranlaßte, in Verbindung gebracht: nun waren ihm noch die andern übrig, welche die beiden erſten Evangeliſten an die Bitte der Zebedaiden knüpfen, ein Anlaß, der dem Referenten im Lukasevangelium nicht präſent geweſen zu ſein ſcheint, weßwegen er die dazu gehörigen Reden hier mit der unbeſtimmten Angabe eines ausgebrochenen Rangſtreits einfügt. Indeß die chronologiſche Stellung auch der zwei zuerſt genannten Rangſtreitigkeiten, beidemale nach einer Leidensverkündigung, welche doch, wie die Vorausſagung des Verraths, ſolche irdiſche Hochmuthsgedanken ſcheint haben niederſchlagen zu müſſen, hat ſo wenig Wahrſcheinlichkeit, [3]) daß der Fingerzeig willkommen ſein muß, welcher in der evangeliſchen Darſtellung ſelbſt über die Art liegt, wie die Referenten auf unhiſtoriſche Weiſe zu einer ſolchen Anordnung gekommen ſind. In Jeſu Antwort auf die Bitte der Salome nämlich war die Hinweiſung auf das ihm und ſeinen Jüngern bevorſtehende Leiden das Hervorſtechendſte: daher ſchloß ſich durch die natürlichſte Ideenaſſociation an die Leidensverkündigung die Erzählung von dem auf das bevorſtehende Leiden verwieſenen Ehrgeiz der beiden Jünger an. Bei der erſten Rangſtreitigkeit aber geht die voranſtehende Leidensverkündigung nach den beiden mittleren Evangeliſten in die Bemerkung aus, daß die Jünger die Rede Jeſu nicht verſtanden, und doch, Jeſum darüber zu fragen, ſich gefürchtet (alſo ohne Zweifel über den Sinn der Rede unter ſich geſprochen und geſtritten) haben: und hier ſchloß ſich nun ſehr natürlich der gleichfalls hinter Jeſu Rücken geführte Streit über den Vorrang an. Auf die Erzählung des Matthäus übrigens findet dieſe Erklärung ihre Anwendung nicht

[3]) Vgl. Schleiermacher, a. a. O. S. 283.

ebenso, da bei ihm zwischen die Leidensverkündigung und den Wetteifer die Anekdote von dem erangelten Stater eingeschoben ist.

Mit diesen Rangstreitigkeiten hängt durch Vermittelung des bei einer derselben aufgestellten Kindes noch eine andere Anekdote zusammen, die nämlich, wie die Leute Kinder zu Jesu bringen, um sie von ihm segnen zu lassen, die Jünger es hindern wollen, Jesus aber das freundliche: ἄφετε τὰ παιδία κ. τ. λ., spricht, und bemerkt, daß nur Kindern und ihresgleichen das Himmelreich beschieden sei (Matth. 19, 13. ff. Marc. 10, 13. ff. Luc. 18, 15. ff.). Diese Erzählung hat mit der von dem inmitten der Jünger aufgestellten Kinde viel Aehnlichkeit. 1) Beidemale stellt Jesus die Kinder als Muster vor und erklärt, daß nur Kinderähnliche in das Reich Gottes kommen können; 2) beidemale erscheinen die Jünger in einem Gegensatz gegen die Kinder, und endlich 3) sagt Markus beidemale, Jesus habe die Kinder in die Arme genommen (ἐναγκαλισάμενος). Wollte man deßhalb nur Einen Vorfall als zum Grunde liegend vermuthen, so müßte jedenfalls die letztere Erzählung als die der Wahrheit nähere festgehalten werden, weil das Wort Jesu: ἄφετε τὰ παιδία κ. τ. λ., welches in seiner durch alle Berichte hindurch sich gleich bleibenden Originalität den Stempel der Aechtheit unverkennbar an sich trägt, nicht wohl bei jener andern Gelegenheit gesprochen werden konnte; wogegen die angeblich aus Anlaß des Rangstreits gethanen Aussprüche von den Kindern als Demuthsmustern gar wohl bei der unsrigen im Rückblick auf frühere Rangstreitigkeiten vorgetragen sein könnten. Eher möchte indeß hier der Ort sein, eine Assimilation ursprünglich verschiedener Fälle anzunehmen, da wenigstens Markus sein ἐναγκαλισάμενος offenbar nur der Aehnlichkeit beider Scenen wegen bei beiden gleicherweise angebracht hat.

§. 88.

Die Tempelreinigung.

Wenn Johannes (2, 14. ff.) Jeſum bei ſeinem erſten, die Synoptiker (Matth. 21, 12. ff. parall.) bei ſeinem letzten Aufenthalt in Jeruſalem eine Tempelreinigung vornehmen laſſen, ſo dachten die älteren und denken auch noch manche neuere Ausleger [1]) an zwei verſchiedene Begebenheiten, zumal außer der chronologiſchen Differenz auch in der Darſtellung des Vorgangs ſich zwiſchen den drei erſten Evangeliſten und dem vierten einige Abweichung findet. Während nämlich in Bezug auf das Verfahren Jeſu bei jenen nur überhaupt von einem ἐκβάλλειν die Rede iſt, heißt es bei dieſem, er habe ſich zu dieſem Behufe ein φραγέλλιον ἐκ σχοινίων gemacht; ferner während er dort gegen alle Verkäufer auf gleiche Weiſe verfährt, ſcheint er hier einigen Unterſchied zu machen, und die Taubenhändler etwas milder zu behandeln; auch iſt bei Johannes davon nicht die Rede, daß er mit den Verkäufern zugleich die Käufer ausgetrieben hätte. Auch in der Rede Jeſu bei dieſem Anlaſſe findet ſich die Differenz, daß die Synoptiker ſie genau in Form eines Citats aus dem A. T., Johannes aber nur als ungefähre Anſpielung darauf gibt. Beſonders aber im Erfolge zeigt ſich der Unterſchied, daß nach dem vierten Evangelium Jeſu ſogleich Einſprache gethan wird, wovon die Synoptiker nichts berichten, ſondern erſt Tags darauf die jüdiſchen Hierarchen eine Frage an Jeſum richten laſſen, welche Bezug auf die Tempelreinigung zu haben ſcheint (Matth. 21, 23 ff.), auf welche Jeſus auch ganz anders antwortet, als nach dem vierten Evangelium auf jene Einſprache. Die Wiederholung einer ſolchen Execution ſucht man durch die Bemerkung erklärlich zu machen, daß, da auf die erſte Austreibung hin der

---

[1]) Paulus und Tholuck z. d. Abſch. Auch Neander, L. J. Chr. S. 388. Anm., findet eine Wiederholung möglich.

Unfug schwerlich unterblieb, bei jeder Erneuerung desselben Jesus auch zu wiederholtem Einschreiten veranlaßt gewesen sei; daß aber näher die johanneische Tempelreinigung eine frühere als die synoptische sei, davon glaubt man die Spur eben auch darin zu entdecken, daß bei jener Jesu alsbald Einsprache gethan wurde, bei dieser hingegen seines inzwischen gestiegenen Ansehens wegen nicht mehr.

Allein bei allen Abweichungen ist doch die Uebereinstimmung der beiden Erzählungen überwiegend. Derselbe Unfug; dieselbe gewaltsame Art, ihm durch ἐκβάλλειν der Leute und ἀναστρέφειν der Tische zu steuern; ja auch im Wesentlichen dieselbe Rede zur Begründung dieses Verfahrens, welche, wenn gleich nicht mit ebensovielen Worten, doch auch bei Johannes eine Hinweisung auf Jes. 56, 7. Jer. 7, 11. enthält. Jedenfalls müßte man dieser bedeutenden Aehnlichkeiten wegen mit Sieffert [2]) annehmen, die zwei sich ursprünglich weniger ähnlichen Vorfälle seien in der Ueberlieferung assimilirt, die Züge des einen auf den andern übergetragen worden. Allein soviel scheint doch klar: die Synoptiker wissen nichts von einer frühern Begebenheit dieser Art, so wenig als von einem früheren jerusalemischen Aufenthalt Jesu überhaupt, und ebenso scheint der vierte Evangelist die Tempelreinigung nach dem letzten Einzug Jesu in die Hauptstadt nicht deßwegen übergangen zu haben, weil er sie als aus den übrigen bekannt voraussetzte, sondern weil er den einzigen Act dieser Art, der ihm überhaupt bekannt war, in eine frühere Zeit setzen zu müssen glaubte. Wissen so sämmtliche Evangelisten nur je von Einem Vorfalle dieser Art; so berechtigen uns weder die kleinen Abweichungen in der Beschreibung, noch die bedeutende in der Stellung der Begebenheit, zwei verschiedene Vorfälle vorauszusetzen, da ja namentlich chronologische Differenzen in den Evangelien keineswegs selten, und bei traditionell entstandenen Schriften auch ganz natürlich sind. Mit Recht hat

---

[2]) Ueber den Urspr., S. 108 ff.

daher nach älteren Vorgängen der neueste Ausleger des Johannes sich für die Identität beider Geschichten erklärt. [3])

Auf welcher Seite hiebei der Irrthum, namentlich in chronologischer Beziehung, liege, darüber kann man im Voraus wissen, wie sich die jetzige Kritik entscheiden wird, nämlich zu Gunsten des vierten Evangeliums. Die Peitsche, die abgestufte Behandlung der verschiedenen Klassen von Händlern, die freiere Anspielung auf die A.T.liche Stelle, sind nach Lücke ebensoviele Kennzeichen des Augen- und Ohrenzeugen; in Bezug auf die Chronologie sei ohnehin anerkannt, daß die Synoptiker sie gar nicht beobachten, sondern nur Johannes, weßwegen es nach Sieffert [4]) das Gewisse gegen das Ungewisse aufgeben hieße, wenn man die johanneische Erzählung der synoptischen gegenüber fallen lassen wollte. Allein, was jene Anschaulichkeit betrifft, so hat auch Markus in seinem: *καὶ οὐκ ἤφιεν, ἵνα τις διενέγκῃ σκεῦος διὰ τοῦ ἱεροῦ* (V. 16.), einen solchen Zug vor den übrigen voraus, der sich überdieß einer Stütze in der jüdischen Sitte erfreut, welche nicht erlaubte, den Tempelvorhof zum Durchweg zu machen. [5]). Setzt man dennoch von diesem Zuge voraus, daß er zu der willkürlichen Ausmalung gehöre, wie sie Markus auch sonst liebt: [6]) was berechtigt dann, ähnliche malerische Züge, wenn man sie bei dem vierten Evangelisten findet, als Kennzeichen seiner Autopsie zu betrachten? Sich dabei auf seine anerkannte Augenzeugenschaft zu berufen, [7]) ist doch eine gar zu grelle petitio principii, wenigstens auf dem Standpunkt einer vergleichenden Kritik, auf welchem es lediglich nach der inneren Wahrscheinlichkeit entschieden werden muß, ob nicht auch die malerischen Züge des vierten Evangeliums bloße Ausmalung sind. Wenn hier die verschiedene

[3]) Lücke, 1, S. 435 ff. Vgl. de Wette, exeg. Handb. 1, 1. S. 171 f. 1, 3. S. 40.

[4]) A. a. O. S. 109; vgl. Schneckenburger, S. 26 f.

[5]) Lightfoot, S. 632, aus Bab. Jevamoth, f. 6, 2.

[6]) Lücke, S. 438.

[7]) Lücke, S. 437; Sieffert, S. 110.

Behandlung der verschiedenen Menschenklassen ein für sich wahrscheinlicher, die freiere Bezugnahme auf das A. T. wenigstens ein indifferenter Zug ist: so verhält es sich mit dem auffallendsten Zuge der Johanneischen Erzählung ganz anders. An dem Flechten und Anwenden der Strickpeitsche hat schon Origenes, als an einem gar zu gewaltthätigen und ordnungswidrigen Schritte, Anstoß genommen [8]), und die Milderung neuerer Erklärer, daß Jesus dieselbe nur gegen das Vieh gebraucht habe [9]), ist theils gegen den Text, welcher mittelst des φραγέλλιον πάντας austreiben läßt, theils kann auch sie nicht abhalten, das Anwenden einer Geißel überhaupt für eine Person von Jesu Würde unschicklich, und jedenfalls nur geeignet zu finden, das ohnehin Tumultuarische der Handlung auf unwillkommene Weise zu vermehren [10]). Solche Schwierigkeiten hat der dem Markus eigenthümliche Zug nicht gegen sich, und doch soll er verworfen, der des Johannes aber angenommen werden. Gewiß nicht, wenn sich auch noch andeuten läßt, wie der vierte Evangelist zu freier Fiction dieses Zuges veranlaßt sein konnte. Er faßte aber, wie das ihm eigenthümliche Citat V. 17. zeigt, den Act Jesu vorzugsweise aus dem Gesichtspunkt eines heiligen ζῆλος auf: Versuchung genug, in Ausmalung der Scene Alles möglichst zelotisch anzulegen.

In Bezug auf die chronologische Differenz dürfen wir uns nur erinnern, wie der vierte Evangelist die Anerkennung Jesu als des Messias von Seiten der Jünger und die Belegung des Simon mit dem Namen Petrus viel zu frühe gesetzt hat, um von der allgemeinen Präsumtion seiner vorzüglichen chronologischen Genauigkeit, welche man zu Gunsten seiner Stellung der Tempelreinigung geltend macht, zurückzukommen. Für diesen besondern Fall aber wird man nicht Einen Grund aufzubringen im Stande sein, um dessen willen die

---

[8]) Comm. in Joh. Tom. 10, §. 17, Opp. 1, p. 322, ed. Lommatzsch.
[9]) Kuinöl, z. d. St.
[10]) Bretschneider, Probab., p. 43.

fragliche Begebenheit besser in die Zeit des ersten, als in die des letzten von Jesu besuchten Pascha taugen sollte; wohl aber ist in entgegengesetztem Sinne nicht Ungegründetes geltend gemacht worden. Zwar, wenn man es unwahrscheinlich fand, daß Jesus so frühe schon, wie er nach der Deutung des Johannes durch den Ausspruch vom abzubrechenden und wieder aufzubauenden Tempel gethan hätte, auf seinen Tod und seine Auferstehung hingewiesen haben sollte: [11]) so werden wir seinesorts sehen, daß eben diese Beziehung auf den Tod nur durch den Evangelisten in jene Worte hineingetragen ist. Das aber ist kein unerheblicher Grund gegen die johanneische Stellung der Begebenheit, daß Jesus bei seinem besonnenen Takte schwerlich so frühe schon einen so gewaltsamen Act seiner messianischen Auctorität werde ausgeübt haben. [12]) Denn nicht nur gab er sich in jener ersten Zeit noch gar nicht als den Messias, und unter andrer als messianischer Auctorität hätte damals kaum ein solcher Schritt gewagt werden mögen; sondern er traf auch von Anfang an noch weit mehr auf gütliche Weise mit seinen Volksgenossen zusammen: weßwegen kaum zu glauben ist, daß er gleich Anfangs, ohne in Güte einen Versuch zu machen, so kriegerisch aufgetreten sein sollte. In die letzte Woche seines Lebens hingegen paßt ein solcher Auftritt vollkommen. Damals, nach seinem messianischen Einzug in Jerusalem, legte er es absichtlich darauf an, durch Alles, was er that und sprach, dem

---

[11]) Engl. Ausleger bei Lücke, 1, S. 435 f.

[12]) Gleichfalls englische Ausleger, a. a. O. Nach Neander (S. 387. Anm.) mußte Jesus nach seinem letzten Einzuge in Jerusalem, wo die Begeisterung der Menge sich für ihn erklärt hatte, Alles vermeiden, was auf eine Absicht, durch äußere Macht zu wirken, Unruhen stiften zu wollen, gedeutet werden konnte. Allein dieß mußte er theils gleicherweise am Anfang wie am Ende seiner Laufbahn zu vermeiden suchen; theils war die Handlung im Tempel vielmehr ein Aufbringen der äußeren Macht gegen sich, als eine Benützung derselben für sich.

Widerspruch seiner Feinde zum Trotz, sich als den Messias zu geben: damals stand Alles schon so auf der Spitze, daß durch einen solchen Schritt nichts mehr zu verlieren war.

Was die Begebenheit an sich betrifft, so hat schon Origenes unglaublich gefunden, daß dem einzelnen Manne von noch immer sehr bestrittenem Ansehen eine solche Menge von Menschen so ohne Widerstand sollte gewichen sein; wobei er sich nur dadurch zu helfen wußte, daß er sich auf die höhere Macht Jesu berief, vermöge deren er den Grimm seiner Gegner plötzlich zu dämpfen oder doch unschädlich zu machen im Stande gewesen sei, weßwegen denn Origenes diese Austreibung den größten Wundern Jesu an die Seite setzt. [13]) Wenn neuere Ausleger das Wunder ablehnen, [14]) so hat doch nur Paulus die Bemerkung des Origenes gehörig erwogen, daß einer einzelnen Person nach dem gewöhnlichen Gang solcher Dinge die Menge sich entgegengesetzt haben würde. Man mag von der Ueberraschung durch das Plötzliche des Auftretens Jesu [15]) (wenn er nach Johannes vorher eine Geißel aus Stricken sich zurecht machte, brauchte er schon einige Zeit zur Vorbereitung), auf die Gewalt des auf seiner Seite stehenden Rechts [16]) (aber auf der Seite derer, die er angriff, war das Herkommen), endlich auf den unwiderstehlichen Eindruck von Jesu Persönlichkeit [17]) (auf Wucherer und Viehhändler, auf Thiermenschen, wie sie Paulus nennt?), sagen, was man will: von einem einzelnen Manne hätte sich diese Ueberzahl, welche des Schutzes der Priesterschaft gewiß sein konnte, nicht ohne Weiteres aus dem Tempel werfen lassen. Daher nimmt nun Paulus an, daß mit Jesu eine große Anzahl Andrer, welche gleichfalls durch den Marktunfug sich gestört fanden,

---

[13]) Comm. in Joh. Tom. 10, 16. p. 321 f. ed. Lommatzsch.
[14]) Lücke, z. d. St.
[15]) Lücke, S. 413.
[16]) Derſ. ebend. und Tholuck, z. d. Absch.
[17]) Olshausen, 1, S. 785.

gemeinſchaftliche Sache gemacht, und ihren vereinigten Kräften die Käufer und Verkäufer haben weichen müſſen. [18]) Allein dadurch wird die Sache erſt vollends mißlich. Denn nun wird, was Jeſus veranlaßt, ein offener Tumult, und man begreift weder, wie man dieß mit ſeiner ſonſtigen Abneigung gegen alles Revolutionäre vereinigen, noch auch, wie man ſich erklären ſoll, daß die Feinde Jeſu es nicht zur Anklage gegen ihn benützt haben. Denn daß ſie im Gewiſſen ſollten gehalten geweſen ſein, ihm hierin Recht zu geben, iſt um ſo weniger anzunehmen, da, einer rabbiniſchen Nachricht zufolge, [19]) die Juden an einem ſolchen Markt im Vorhof der Heiden (und dieſer iſt doch unter dem ἱερὸν nur zu verſtehen) [20]) ſo wenig Anſtoß genommen zu haben ſcheinen, daß ihnen das Fehlen deſſelben als eine traurige Verödung des Tempels erſchien. Dieſemnach iſt es nicht zu verwundern, daß Origenes den hiſtoriſchen Werth dieſer Erzählung durch ein εἴγε καὶ αὐτὴ γεγένηται in Zweifel zieht, und höchſtens zugibt, daß der Evangeliſt, um einen Gedanken allegoriſch darzuſtellen, καὶ γεγενημένῳ συνεχρήσατο πράγματι. [21])

Doch um gegen die Uebereinſtimmung aller vier Evangeliſten die Realität dieſer Geſchichte mit Entſchiedenheit anfechten zu können, müßten zu den bisher angeführten negativen Gründen noch genügende poſitive kommen, aus welchen erſichtlich wäre, wie die urchriſtliche Sage auch ohne geſchichtlichen Grund zur Erdichtung einer ſolchen Scene kommen konnte. An ſolchen aber ſcheint es denn doch zu gebrechen. Denn was wir in dieſer Beziehung allein beſitzen, iſt theils die von den Synoptikern citirte Doppelſtelle aus Jeſaias und Jeremias, den Tempel nicht zur Mördergrube zu machen, theils die Stelle Malach. 3, 1—3., nach welcher man erwartete, daß Jehova

---

[18]) Comm. 4, S 164.

[19]) Hieros. Joh. tobh. f. 61, 3, bei Lightfoot, S. 411.

[20]) Lücke, Comm. 1, S. 410.

[21]) A. a. O. Vgl. auch Woolſton, Disc. 1,

in der messianischen Zeit plötzlich in den Tempel kommen, daß Niemand vor seinem Anblick bestehen, und daß er eine Reinigung mit dem Volk und dem Cultus vornehmen werde. Allerdings ist hier Einiges von der unwiderstehlichen reformatorischen Thätigkeit Jesu im Tempel, wie sie unsere Evangelien darstellen; aber daß sich diese gerade auf den Markt im Tempelhof beziehen solle, ist in allen diesen Stellen so wenig angedeutet, daß doch wohl eine wirkliche Opposition Jesu gegen diesen Mißbrauch der Anlaß scheint gewesen sein zu müssen, warum die Erfüllung jener Weissagungen durch Jesum gerade als Austreibung der Käufer und Verkäufer dargestellt wurde.

§. 89.

Die Erzählungen von der Salbung Jesu durch ein Weib.

Von einer Salbung Jesu durch ein Weib während eines Gastmahls erzählen uns sämmtliche Evangelisten (Matth. 26, 6. ff. Marc. 14, 3. ff. Luc. 7, 36. ff. Joh. 12, 1. ff.), mit Abweichungen freilich, welche besonders zwischen Lukas und den übrigen bedeutend sind. Erstens nämlich, die Chronologie betreffend, setzt Lukas den Vorgang in die frühere Zeit des Lebens Jesu, vor seine Abreise aus Galiläa, die übrigen dagegen in die letzte Woche seines Lebens; zweitens, den Charakter der salbenden Frau anlangend, ist diese nach Lukas eine γυνὴ ἁμαρτωλὸς, nach den beiden andern Synoptikern aber eine unbescholtene Person, welche Johannes sogar als die Bethanische Maria näher bestimmt. Mit diesem zweiten Punkte hängt das zusammen, daß der Vorwurf der Anwesenden bei Lukas der Zulassung einer so verrufenen Person, bei den übrigen nur der Verschwendung des Weibes gilt; mit beiden das, daß Jesus in seiner Vertheidigung dort die dankbare Liebe der Frau im Gegensatz gegen die stolze Lieblosigkeit des Pharisäers, hier seinen baldigen Tod im Gegensatz gegen die immer zu habenden Armen hervorhebt. Geringere Differenzen sind noch, daß

als die Ortschaft, in welcher das Gastmahl und die Salbung vor sich geht, von den zwei ersten und dem vierten Evangelisten Bethanien (was nach Joh. 11, 1. eine κώμη war), bei Lukas unbestimmt eine πόλις genannt wird; ferner, daß der Vorwurf nach jenen dreien von Seiten der Jünger, nach Lukas von dem Gastgeber kommt. Daher denn nun bei den meisten Erklärern die Unterscheidung von zwei Salbungen, deren eine Lukas, die andere die übrigen Evangelisten erzählen. [1])

Allein es fragt sich, wenn man den Lukas mit den drei übrigen einstimmig zu machen verzweifelt, ob die Uebereinstimmung von diesen unter sich so entschieden ist, und nicht vielmehr von der Unterscheidung zweier Salbungen noch weiter zur Unterscheidung von dreien oder gar vieren fortgegangen werden muß? Zu vieren nun freilich wird es wohl nicht reichen, da Markus von Matthäus nur durch einige Züge seiner wohlbekannten Veranschaulichung abweicht; wohl aber finden sich zwischen diesen beiden auf der einen und Johannes auf der andern Seite Differenzen, welche sich denen zwischen Lukas und den übrigen an die Seite stellen dürfen. Die erste betrifft das Haus, in welchem das Gastmahl vor sich gegangen sein soll; nach den zwei ersten Evangelisten nämlich im Hause eines sonst unbekannten Σίμων ὁ λεπρός: der vierte nennt zwar den Gastgeber nicht ausdrücklich, da er aber Martha als die aufwartende, und ihren Bruder Lazarus als Mitspeisenden namhaft macht, so ist nach ihm ohne Zweifel das Haus dieses Letzteren als das Local des Gastmahls zu denken. [2]) Auch die

---

[1]) So Paulus, exeg. Handb. 1, b, S. 766. L. J. 1, a, S. 292. Tholuck, Lücke, Olshausen, z. d. St.; Hase, L. J. §. 96. Anm.

[2]) Diese Differenz ist auch dem Origenes aufgefallen, welcher überhaupt eine kritische Vergleichung dieser vier Erzählungen gegeben hat, wie man sie in neueren Commentaren in dieser Schärfe vergeblich sucht; s. dessen in Matth. Commentarior. series, Opp. ed. de la Rue, 3, S. 892 ff.

Zeit des Vorgangs ist nicht ganz dieselbe, sondern nach Matthäus und Markus geht die Scene nach dem feierlichen Einzug in Jerusalem, höchstens zwei Tage vor dem Pascha, vor: nach Johannes dagegen vor dem Einzug, schon 6 Tage vor dem Pascha.[3]) Die Frau ferner, welche nach Johannes die Jesu so eng verbundene Maria von Bethanien ist, wissen die beiden ersten Evangelisten nur unbestimmt durch γυνὴ zu bezeichnen;[4]) auch lassen sie dieselbe nicht wie die Maria in das Haus und zu der Familie des Wirths gehören, sondern, man weiß nicht woher, zu dem bei Tische liegenden Jesus kommen. Auch der Act der Salbung ist im vierten Evangelium ein anderer als in den beiden ersten. Nach diesen nämlich gießt die Frau ihre Nardensalbe über Jesu Haupt aus, nach Johannes dagegen salbt sie ihm die Füße, und trocknet dieselben mit ihren Haaren;[5]) was der ganzen Scene eine andre Farbe gibt. Endlich wissen die beiden Synoptiker auch davon nichts, daß eben Judas es gewesen sei, welcher den Tadel gegen die Frau aussprach, sondern Matthäus legt ihn den Jüngern, Markus den Anwesenden überhaupt in den Mund.[6])

So ist also zwischen der Erzählung des Johannes und der des Matthäus und Markus ein kaum geringerer Unterschied, als zwischen dem Berichte dieser drei zusammen und dem des Lukas: wer hier zwei verschiedene Begebenheiten voraussetzt, ist nur dann consequent, wenn er dieß auch dort thut, und so mit Origenes einstweilen drei verschiedene Salbungen statuirt. Dennoch aber, sobald man sich diese Consequenz näher ansieht, muß man über dieselbe bedenklich werden. Denn wie unwahrscheinlich ist es doch, daß Jesus dreimal, jedesmal bei einem Gastessen, allemal von einer Frau, aber jedesmal wieder von einer andern, kostbar gesalbt worden sein, und daß

---

3) S. Origenes, a. a. O.
4) Derf. ebend.
5) Derf. ebend.
6) Derf. ebend.

es sich hiebei jedesmal gefügt haben sollte, daß Jesus diese Handlung der Frau gegen Angriffe der Zuschauer zu vertheidigen hatte[7])? Wie läßt sich namentlich das denken, daß, wenn Jesus bei einem, und selbst bei zwei früheren Anlässen die ihm erwiesene Ehre der Salbung so entschieden in Schutz genommen hatte, die Jünger oder einer derselben sie doch immer wieder sollen getadelt haben[8])?

Muß man sich hiedurch getrieben finden, auf Reductionen bedacht zu sein: so wird es allerdings immer am nächsten liegen, mit den Erzählungen der beiden ersten Synoptiker und der des Johannes den Anfang zu machen; denn sie haben nicht allein den Ort der Handlung, Bethanien, gemein, sondern auch im Allgemeinen die Zeit, die letzte Woche des Lebens Jesu; hauptsächlich aber ist Rede und Gegenrede auf beiden Seiten nahezu dieselbe: und bei diesen Aehnlichkeiten wird man über die Differenzen theils durch den Drang der Unwahrscheinlichkeit eines wiederholten Vorfalls dieser Art, theils durch die Wahrscheinlichkeit hinweggehoben, daß bei der traditionellen Fortpflanzung der Anekdote dergleichen Abweichungen sich eingeschlichen haben mögen. Hat man aber auf dieser Seite in Betracht der Aehnlichkeiten, unerachtet der Differenzen im Bericht, die Identität des Vorfalls zugegeben: so können auch auf der andern Seite die der Erzählung des Lukas eigenthümlichen Abweichungen nicht mehr hindern, sie mit der der drei übrigen Evangelisten für identisch zu erklären, sobald sich nur einige erhebliche Aehnlichkeiten zwischen beiden hervorstellen. Und diese sind wirklich vorhanden, indem Lukas bald mit Matthäus und Markus gegen Johannes, bald mit diesem gegen jene auffallend zusammenstimmt. Dem Gastgeber gibt Lukas denselben Namen, wie die zwei ersten Evangelisten dem

---

[7]) Vgl. Schleiermacher, über den Lukas, S. 111.

[8]) Origenes und Schleiermacher a. d. a. O. Winer, N. T. Gramm. S. 149.

Hauswirth, nämlich Simon, nur daß ihn jener durch Φαρισαῖος, diese durch ὁ λεπρός, näher bezeichnen. Auch darin stimmt Lukas mit den übrigen Synoptikern gegen Johannes überein, daß nach ihrer gemeinsamen Darstellung die salbende Frau eine nicht zum Hause gehörige Ungenannte ist; ferner darin, daß sie dieselbe mit einem ἀλάβαστρον μύρου auftreten lassen, während Johannes nur von einer λίτρα μύρου, ohne Angabe des Gefäßes, spricht. Mit Johannes hingegen stimmt Lukas auf merkwürdige Weise in der Art der Salbung gegen die beiden andern Evangelisten zusammen. Während nämlich diesen zufolge die Salbe auf das Haupt Jesu ausgegossen wird, salbt nach Lukas die Sünderin, wie nach Johannes die Maria, Jesu vielmehr die Füße, und selbst der auffallende Zug findet sich bei beiden fast mit den gleichen Worten angegeben, daß sie mit ihren Haaren seine Füße getrocknet habe[9]), nur daß bei Lukas, wo die Frau als Sünderin gehalten ist, noch die Benetzung der Füße durch ihre Thränen sammt dem Küssen derselben hinzukommt. — Ohne Zweifel haben wir also hier nur Eine Geschichte in drei ziemlich abweichenden Formen, was schon die eigentliche Ansicht des Origenes gewesen zu sein scheint, und neuerlich von Schleiermacher angenommen worden ist.

Dabei sucht man dann aber möglichst wohlfeilen Kaufes abzukommen, und die Abweichungen der verschiedenen Evangelien wenigstens vor dem Schein des Widerspruchs zu bewahren. Was zuerst die Differenzen zwischen den beiden ersten Evangelisten und dem letzten betrifft, so hat man vor allem die verschiedene Zeitangabe durch die Voraussetzung auszugleichen gesucht, daß das Bethanische Mahl zwar wirklich, wie Johannes berichtet, 6 Tage vor Ostern gehalten worden sei, daß aber Matthäus, welchem Markus nachgeschrieben, keine

---

9) Luc 7, 38.: τὰς πόδας αὐτοῦ — ταῖς θριξὶ τῆς κεφαλῆς αὐτῆς ἐξέμαξε. Joh. 12, 3.: ἐξέμαξε ταῖς θριξὶν αὐτῆς τοὺς πόδας αὐτοῦ.

dem widerſprechende, ſondern vielmehr gar keine Zeitbeſtimmung habe; denn daß er jenes Mahl erſt nach dem Ausſpruch Jeſu: ὅτι μετὰ δύο ἡμέρας τὸ πάσχα γίνεται, einrücke, beweiſe nicht, daß er daſſelbe der Zeit nach ſpäter ſtellen wolle, vielmehr hole er hier, ehe er auf den Verrath des Judas komme, die Begebenheit nach, bei welcher dieſer den ſchwarzen Entſchluß dazu faßte, nämlich das Mahl, bei welchem ihn die Verſchwendung der Maria ärgerte, und die abweiſende Antwort Jeſu erbitterte[10]). Allein hiegegen hat die neueſte Kritik gezeigt, wie einestheils in der milden und ganz allgemeinen Rede Jeſu nichts perſönlich Erbitterndes für den Judas liegen konnte, und wie anderntheils die zwei erſten Evangelien als Tadler der Salbung nicht den Judas, ſondern die Jünger oder die Umſtehenden überhaupt nennen, da ſie doch, wenn ſie die Scene bei der Salbung lediglich als Motiv der Verrätherei des Judas hier nachholten, dieſen namentlich hervorheben mußten[11]). Folglich bleibt hier ein chronologiſcher Widerſpruch zwiſchen den beiden erſten Synoptikern und Johannes, welchen auch Olshauſen anerkennt[12]).

Der weiteren Differenz, rückſichtlich der Perſon des Gaſtgebers, hat man auf verſchiedene Weiſe auszuweichen geſucht. Da Matthäus und Markus nur von der οἰκία Σίμωνος τοῦ λεπροῦ ſprechen, ſo haben Einige den Hauseigenthümer Simon von dem Gaſtgeber, welcher ohne Zweifel Lazarus geweſen ſei, unterſchieden, und angenommen, daß nun beiderſeits ohne Irrthum der vierte Evangeliſt dieſen, die zwei erſten jenen namhaft machen[13]). Allein wer bezeichnet denn ein Gaſtmahl durch den Namen des Hauseigenthümers, wenn dieſer nicht irgendwie zugleich der Gaſtgeber iſt? Weil übrigens Johannes den Lazarus nicht ausdrücklich als den Wirth, ſondern

---

[10]) Kuinöl, Comm. in Matth. p. 687.

[11]) Sieffert, über den Urſprung, S. 125 f.

[12]) Bibl. Comment. 2, S. 277.

[13]) S. bei Kuinöl, a. a. O. S. 688.; auch Tholuck, S. 228.

als einen der συνανακειμένων bezeichnet, und, daß er zugleich der Gastgeber gewesen, lediglich daraus geschlossen wird, daß seine Schwester, Martha, διακόνει: so haben Andre den Simon als den entweder wegen Aussatzes abgesonderten, oder bereits verstorbenen Gatten der Martha betrachtet, bei welcher sich damals auch ihr Bruder Lazarus aufgehalten habe[14]); eine Annahme, die sich zwar eher als die vorige mit den Erzählungen vereinigen, aber durch nichts Sicheres stützen läßt.

Die Abweichung in Bezug auf die Art der Salbung, welche den zwei ersten Evangelisten zufolge das Haupt, nach dem vierten die Füße Jesu betraf, hat man nach der älteren, trivialen Ausgleichung, daß vielleicht beides der Fall gewesen sei, neuestens durch die Annahme beizulegen versucht, daß Maria zwar wirklich nur die Absicht gehabt haben soll, Jesu die Füße zu salben (Johannes), daß aber, da sie zufällig das Gefäß zerbrach (συντρίψασα, Mark.), auch das Haupt Jesu mit Salbe übergossen worden sei (Matth.)[15]); eine Ausgleichung, welche dadurch in's Komische fällt, daß, da man nicht denken kann, wie die zu einer Fußsalbung sich anschickende

---

14) Paulus, ex. Handb. 2, S. 582. 3, b. S. 466.

15) Schneckenburger, über den Ursprung u. s. f. S. 60. So wenig übrigens in der Darstellung bei Markus eine Spur ist, daß das συντρίψασα τὸ ἀλάβαστρον ein unabsichtliches Zerbrechen bezeichne: so wenig kann es doch mit Paulus (ex. Handb. 3, b, S. 471.) und Fritzsche (in Marc. p. 602.) ohne die härteste Ellipse von dem bloßen Aufbrechen des Verschlusses der Mündung verstanden werden; sondern es kann, ungezwungen erklärt, nur ein Zerbrechen des Gefäßes selbst bedeuten. Fragt man hiegegen mit Paulus: wozu das (kostbare) Gefäß verderben? oder mit Fritzsche: wozu eine Verletzung der eigenen Hand und vielleicht auch des Hauptes Jesu riskiren? so ist das ganz richtig bemerkt für die Handlung der Frau, nur nicht für die Erzählung des Markus. Denn daß diesem ein solches Zugrunderichten auch des köstlichen Gefäßes zu der edlen Verschwendung der Frau mitzugehören schien, das ist ganz in seiner, uns längst bekannten, übertreibenden Art.

Frau das Salbengefäß über das Haupt Jeſu bringen konnte, man ſich ein Aufwärtsſpritzen der Salbe, wie eines ſchäumenden Getränkes, vorſtellen müßte. So daß auch hier der Widerſpruch bleibt, und zwar nicht bloß zwiſchen Matthäus und Johannes, wo ihn auch Schneckenburger anerkennt, ſondern auch Markus iſt mit Johannes nicht zu vereinigen.

Am leichteſten glaubte man mit den beiden Abweichungen rückſichtlich der Perſon der ſalbenden Frau und ihres Tadlers fertig zu werden. Das, was Johannes nur dem Einen Judas zuſchreibt, Matthäus und Markus auf ſämmtliche Jünger oder Anweſende übertragen, glaubte man einfach durch die Annahme zu erklären, während die übrigen ihre Mißbilligung nur durch Gebärden zu erkennen gaben, habe Judas den Sprecher gemacht[16]). Allerdings nun muß das ἔλεγον, da ihm bei Markus ἀγανακτοῦντες πρὸς ἑαυτοὺς vorangeht, bei Matthäus γνοὺς δὲ ὁ Ἰησοῦς folgt, nicht nothwendig ein lautes Reden ſämmtlicher Jünger bezeichnen; da indeß die zwei erſten Evangeliſten unmittelbar nach dieſem Mahle den Verrath des Judas berichten, ſo hätten ſie gewiß den Verräther auch dort ſchon namhaft gemacht, wenn er ſich ihres Wiſſens bei jenem habſüchtigen Tadel beſonders hervorgethan hätte. Daß aber Johannes die ſalbende Frau, deren Namen die Synoptiker nicht nennen, als die Maria von Bethanien bezeichnet, iſt nach der gewöhnlichen Anſicht nur ein Beiſpiel, wie der vierte Evangeliſt die früheren ergänzt[17]). Allein, da jene beiden auf die Handlung der Frau ſo großes Gewicht legen, daß ſie, was Johannes nicht hat, ihr Unvergeßlichkeit ankündigen laſſen, ſo würden ſie ſicher auch den Namen der Thäterin angegeben haben, wenn er ihnen bekannt geweſen wäre; ſo daß alſo in jedem Falle ſoviel bleibt: ſie wiſſen von der Frau nicht, wer, und namentlich nicht, daß ſie die Bethaniſche Maria war.

---

16) Kuinöl, in Matth. p. 689.

17) So Paulus, ex. Handb. 3, b. S. 466, und viele Andere.

Also, wenn man die Identität auch nur dessen, was der letzte Evangelist, und was die beiden ersten erzählen, anerkennt, muß man eingestehen, daß man auf der einen oder andern Seite ungenaue und durch die Ueberlieferung entstellte Berichte hat. — Doch nicht allein zwischen diesen, sondern auch zwischen Lukas und den übrigen, sucht, wer ihren Berichten nur Eine Begebenheit unterlegt, den Schein des Widerspruchs möglichst zu entfernen. Schleiermacher, dessen höchste Instanz Johannes ist, der aber doch auch seinen Lukas nirgends fallen lassen will, kommt hier, wo sie so stark abweichen, in eine eigene Klemme, aus der er sich besonders geschickt ziehen zu können geglaubt haben muß, da er ihr nicht, wie ähnlichen sonst, durch die Annahme zweier zum Grunde liegenden Begebenheiten ausgewichen ist. So viel zwar sieht er sich gedrungen, zu Gunsten des Johannes dem Lukas zu vergeben, daß sein Gewährsmann hier kein Augenzeuge sei, woraus sich geringere Abweichungen, wie namentlich in Bezug auf die Localität, erklären; die scheinbar bedeutenderen Differenzen dagegen, daß nach Lukas die Frau eine Sünderin ist, nach Johannes Maria von Bethanien, daß nach jenem der Wirth, nach den übrigen die Jünger Einwendungen machen, und daß die Erwiederung Jesu beiderseits eine ganz andre ist, — diese haben nach Schleiermacher darin ihren Grund, daß der Vorgang sich aus zwei Gesichtspunkten fassen ließ. Die eine Seite des Vorgangs nämlich sei das Murren der Jünger und namentlich des Judas gewesen, und diese Seite habe Matthäus aufgefaßt; die andre Seite, die Verhandlung Jesu mit dem pharisäischen Wirthe, kehre Lukas hervor, und Johannes berichtige beide Darstellungen. Was hier am entschiedensten einer Vereinigung des Lukas mit den übrigen widerstrebt, seine Bezeichnung der Frau als ἁμαρτωλὸς, läßt Schleiermacher als eine falsche Folgerung des Referenten aus der Anrede Jesu an die Maria: ἀφέωνταί σοι αἱ ἁμαρτίαι, fallen. Dieß nämlich habe Jesus mit Bezug auf eine

uns unbekannte Verschuldung, wie sie auch dem Reinsten begegne, zu Maria sagen können, ohne sie vor den Anwesenden, die sie ja hinlänglich gekannt haben, zu compromittiren, und nur der Referent habe daraus und aus den weiteren Reden Jesu irrig geschlossen, es habe sich hier von einer Sünderin im gemeinen Sinne des Wortes gehandelt, weßwegen er dann auch die Gedanken des Wirthes V. 39. unrichtig ergänzt habe[18]). Allein nicht bloß von ἁμαρτίας schlechtweg, sondern von πολλαῖς ἁμαρτίαις spricht Jesus in Bezug auf die Frau, und wenn auch dieß ein unrichtiger Zusatz des Referenten sein soll, sofern es auf die Bethanische Maria nicht paßt, so hat er die ganze Rede Jesu, von V. 40—48., welche sich um den Gegensatz von πολὺ und ὀλίγον ἀφιέναι und ἀγαπᾷν dreht, entweder verfälscht, oder falsch gestellt, und es ist auf dieser Seite besonders vergeblich, zwischen den abweichenden Berichten Frieden stiften zu wollen.

Sind demnach die vier Erzählungen nur unter der Voraussetzung zu vereinigen, daß mehrere derselben bedeutende traditionelle Umbildungen erfahren haben: so fragt es sich jetzt, welche von ihnen dem ursprünglichen Factum am nächsten stehe? Daß hier die neuere Kritik einstimmig für den Johannes entscheidet, kann uns nach unsern bisherigen Wahrnehmungen nicht mehr befremden, und ebensowenig die Beschaffenheit der Gründe, aus welchen es geschieht: nämlich vermöge des Cirkelschlusses, daß die Erzählung des Augenzeugen Johannes ohne Weiteres als die richtige vorausgesetzt werden müsse[19]), welcher indeß bisweilen noch durch den falschen Obersatz weiter begründet wird, daß, wer nur ausführlicher und anschaulicher erzähle, der genauere Referent, der Augenzeuge, sei[20]). Von solche Anschaulichkeiten wird man wohl

---

[18]) Ueber den Lukas, S. 111 ff.

[19]) Sieffert, a. a. O. S. 123 f.

[20]) Schulz, a. a. O. S. 320 f.

leicht geneigt sein, dem Markus sein *συντρίψασα* als Ausmalung zurückzugeben: hat aber nicht auch Johannes in seiner Angabe von einem Pfunde Narden einen an Uebertreibung gränzenden Zug, so daß die Extravaganz, welche Olshausen in Bezug auf einen so unverhältnißmäßigen Verbrauch von Salbe der Liebe Maria's zuschreibt, auf die Phantasie des Evangelisten zu übertragen wäre, womit denn auch die Angabe: *ἡ δὲ οἰκία ἐπληρώθη ἐκ τῆς ὀσμῆς τοῦ μύρου*, auf gleiche Rechnung käme? Bemerkenswerth ist auch, daß die Zahlbestimmung des Werthes der Salbe zu 300 Denaren nur Johannes und Markus geben; wie auch bei der wunderbaren Speisung gleichfalls diese beiden den Anschlag der nöthigen Lebensmittel auf 200 Denare gemein haben. Hätte bloß Markus diese näheren Bestimmungen, wie schnell wären sie, wenigstens von Schleiermacher, für Zusätze aus den eigenen Mitteln des Erzählers erklärt: was, wie nun die Sachen stehen, dieses Urtheil selbst als Vermuthung nicht aufkommen läßt, ist es etwas Anderes, als das Vorurtheil für das vierte Evangelium? Hat man doch selbst die Hauptsalbung der beiden Synoptiker, weil Johannes statt derselben eine Fußsalbung hat, für ungewöhnlich und zum Mahle nicht passend ausgegeben[21]); während, wie auch der neueste Commentator des vierten Evangeliums einräumt, umgekehrt das Salben der Füße mit kostbarem Oel das minder Gewöhnliche war[22]).

Ganz besonders dankbar ist man aber dem Augenzeugen Johannes dafür, daß er den Namen sowohl der salbenden Frau als des tadelnden Jüngers der Vergessenheit entrissen hat[23]). Da in Bezug auf die Frau die Auskunft, die Synoptiker haben ihren Namen wohl gewußt, ihn aber aus Rücksicht auf mögliche Gefahr für die Familie des Lazarus verschwiegen, und erst der später schreibende Johannes habe wagen können,

---

[21]) Schneckenburger, a. a. O. S. 60.
[22]) Lücke, 2, S. 417; vgl. Lightfoot, horae, S. 468. 1081.
[23]) Schulz, a. a. O.

ihn zu nennen[24]), auf unerwiesenen Voraussetzungen beruht: so bleibt es dabei, daß die ersten Evangelisten von dem Namen der Frau nichts gewußt haben, und es fragt sich, wie dieß möglich war? Da Jesus der That des Weibes ausdrücklich Verewigung verhieß, so mußte die Tendenz entstehen, auch ihren Namen aufzubewahren, und wenn dieser nun mit dem bekannten und vielfach genannten der Bethanischen Maria zusammentraf, so ist nicht einzusehen, wie dieses Band in der Ueberlieferung wieder gelöst, und jene salbende Frau zur Unbekannten werden konnte. Fast noch unbegreiflicher aber ist, wie, wenn der habsüchtige Tadel der Frau wirklich von dem nachmaligen Verräther ausgesprochen worden war, dieß in der Ueberlieferung vergessen, und derselbe den Jüngern überhaupt zugeschrieben werden konnte. Wenn von einer sonst unbekannten Person namentlich etwas erzählt wird, oder auch von einer bekannten etwas, das mit ihrem anderweitigen Charakter nicht sichtbar zusammenhängt, so ist es natürlich, daß sich in der Ueberlieferung der Name verliert; wenn aber das erzählte Wort oder Werk einer Person so ganz mit ihrem sonst bekannten Charakter übereinstimmt, wie hier der habsüchtige und zugleich heuchlerische Tadel mit dem Charakter des Verräthers: wie da die Sage diesen Namen verlieren kann, das gestehe ich nicht einzusehen. Zumal da die Geschichte, bei welcher jener Tadel ausgesprochen wurde, besonders nach ihrer Stellung bei den zwei ersten Evangelisten, so nahe mit dem Zeitpunkte des Verraths zusammenfiel, und so eine Beziehung dieses Schrittes auf jene Aeußerung fast aufgedrungen war. So sehr in der That, daß, wenn jene Aeußerung versteckten Geizes auch nicht wirklich von Judas gethan worden war, man sich doch später versucht finden mußte, sie ihm als Beitrag zu seiner Charakteristik und zur Erklärung seines nachmaligen Verrathes zuzuschreiben. So daß sich hier die Sache umkehrt, und die Frage

---

[24]) So Grotius, Herder.

entsteht, ob wir nicht, statt den Johannes zu loben, daß er uns diese bestimmte Notiz erhalten hat, vielmehr die Synoptiker rühmen müssen, daß sie sich einer so nahe liegenden, aber unhistorischen Combination enthalten haben. Anders werden wir auch über die Bezeichnung der salbenden Frau als Maria von Bethanien nicht urtheilen können: daß nämlich, so unbegreiflich die Trennung jener That von ihrem berühmten Namen ist, wenn sie ursprünglich ihr angehört haben soll, ebenso leicht die sich fortbildende Sage dazu kommen konnte, eine Handlung ergebener Liebe gegen Jesum, wenn sie auch ursprünglich einer andern, minder bekannten Person angehörte, derjenigen zuzuschreiben, deren inniges Verhältniß zu Jesu dem dritten und vierten Evangelium zufolge frühzeitig großen Ruhm in der ersten Gemeinde erlangt hatte.

Doch auch von einer andern Seite noch sehen wir uns veranlaßt, eher die Erzählungen des Matthäus und Markus, welche die Frau nicht nennen, als die des Johannes, der sie als die Bethanische Maria bezeichnet, für den Grundstock der vorliegenden Anekdotengruppe anzusehen. Da nämlich von unserer Annahme der Identität aller vier Erzählungen aus sich auch das erklären lassen muß, wie die Darstellung der Sache bei Lukas habe entstehen können: so ist, die johanneische Erzählung als die der Wahrheit nächste vorausgesetzt, nicht wenig befremdend, wie in der Sage die salbende Frau in doppelter Absteigung von der hochgefeierten Maria Lazari zur namenlosen Unbekannten, und von dieser gar zur berüchtigten Sünderin sollte herabgesetzt worden sein; und weit natürlicher scheint es hier, die indifferente Darstellung der beiden ersten Synoptiker in die Mitte zu stellen, aus deren zweideutiger Ungenannten gleicherweise in aufsteigender Linie eine Maria, wie in absteigender eine Sünderin gemacht werden konnte.

Da die Möglichkeit der ersteren Umwandlung im Allgemeinen schon anerkannt ist, so fragt sich zunächst, worin eine Veranlassung liegen konnte, die salbende Frau ohne historischen Grund nach und nach als Sünderin zu fassen? Hier läßt sich

in der Erzählung selbst nur der Zug auffinden, welchen die zwei ersten Synoptiker nicht, wohl aber Johannes mit Lukas gemein hat, daß die Frau die Füße Jesu gesalbt habe. Dieser Zug, wie er dem vierten Evangelisten zu dem empfindsamen, hingebenden Wesen der Maria, die er auch sonst (11, 32.) Jesu zu Füßen fallen läßt, zu gehören schien: so mochte er von einem andern, wie von Lukas geschieht, als Gebärde des Büßens genommen werden, was die Auffassung der Frau als Sünderin begünstigen konnte. Doch auch nur begünstigen, nicht veranlassen: nach einer Veranlassung müssen wir uns noch anderswo umsehen.

§. 90.

Die Erzählungen von der Ehebrecherin und von Maria und Martha.

Das johanneische Evangelium erzählt uns 8, 1—11. von einer im Ehebruch ergriffenen Frau, welche die Pharisäer und Schriftgelehrten zu Jesu brachten, um sein Gutachten über das gegen sie zu beobachtende Verfahren einzuholen, worauf Jesus durch Aufregung des Gewissens der Kläger die Frau befreite, und mit einer Ermahnung entließ. Ueber die Aechtheit dieser Perikope waltet vieler Streit, und man möchte ihre Unächtheit für erwiesen achten, wenn nicht selbst in den gründlichsten Untersuchungen hierüber [1]) immer die Absicht durchblickte, welche Paulus offen gesteht, den bedenklichen Vermuthungen über die Entstehung des vierten Evangeliums auszuweichen, welche bei der Voraussetzung, daß die Perikope ein ächter Bestandtheil desselben sei, aus den vielen Unwahrscheinlichkeiten, die sie enthält, erwachsen. Für's Erste nämlich, wenn die Schriftgelehrten zu Jesu sagen: *ἐν τῷ νόμῳ Μωσῆς ἡμῖν ἐνετείλατο, τὰς τοιαύτας λιθοβολεῖσθαι:* so ist weder im Pentateuch diese Strafe auf den Ehebruch gesetzt, sondern unbestimmt Todesstrafe (3. Mos. 20, 10. 5. Mos. 22, 22.), noch

[1]) Bei Wetstein, Paulus, Lücke z. d. St.

war dieß spätere talmudische Bestimmung, sondern nach dem Kanon: omne mortis supplicium, in scriptura absolute positum, esse strangulationem, [2]) wird im Talmud für den Ehebruch die Strafe der Erdrosselung bestimmt. [3]) Ferner ist schwer einzusehen, was das Verfängliche der Jesu vorgelegten Frage hätte sein sollen; [4]) denn gaben ihm die Schriftgelehrten, wie wenn sie ihn warnen, nicht versuchen wollten, die Verordnung des Gesetzes an, so konnten sie nicht erwarten, daß er anders als dem Gesetze gemäß entscheiden würde; wie denn auch gegen seine Entscheidung bemerkt werden kann, daß, wenn nur der völliger Reinheit sich Bewußte sollte richten und strafen können, alle bürgerliche Ordnung sich auflösen würde. Sagenhaft und mysteriös muß auch das Schreiben Jesu auf die Erde erscheinen, welches, wenn es auch die Glosse des Hieronymus: eorum videlicet, qui accusabant, et omnium mortalium peccata, nicht richtig erklärt, doch etwas Geheimnißvolleres, als bloße Abweisung der Ankläger, zu enthalten scheint. Kaum denkbar endlich ist es, daß alle die gesetzeseifrigen und Jesu abgeneigten Menschen, welche die Frau zu ihm geschleppt hatten, ein so zartes Gewissen gehabt haben sollten, um auf die Schärfung desselben durch Jesum hin sich sämmtlich unverrichteter Dinge zu entfernen, und das Weib ungekränkt zurückzulassen, sondern dieß scheint nur zur Ausschmückung der Scene in der Sage oder Dichtung zu gehören. So unwahrscheinlich diesen Bemerkungen zufolge werden muß, daß die Begebenheit gerade so, wie sie hier erzählt wird, vorgefallen sei: so wenig beweist dieß doch, wie Bretschneider mit Recht festhält, [5]) gegen die Aechtheit der Perikope, da die apostolische Abfassung des vierten Evangeliums, mithin die

---

[2]) Maimonides zu Sanhedr. 7, 1.

[3]) Mischna, tr. Sanhedr. c. 10.

[4]) S. die Ausführung dieses und der folgenden Punkte bei Paulus und Lücke z. d. St.

[5]) Probab. S. 72 ff.

Unmöglichkeit, eine in ſich widerſprechende Erzählung als Beſtandtheil deſſelben zu betrachten, vor Unterſuchung eben aller ſeiner einzelnen Theile ohne unverantwortlichen Cirkel nicht vorausgeſetzt werden darf. Indeß iſt doch auf der andern Seite das Fehlen des Abſchnitts in den älteſten Auctoritäten ſo bedenklich, daß eine Entſcheidung in der Sache nicht wohl gewagt werden kann.

Sehr alt muß in jedem Falle die Erzählung von dem Zuſammentreffen Jeſu mit einer Sünderin ſein, da ſie nach Euſebius ſchon im Hebräerevangelium und bei Papias ſich vorfand.[6]) Von jeher war es gewöhnlich, dieſe Frau des Hebräerevangeliums und des Papias für die Ehebrecherin des Johannes zu halten. Hat man hiegegen mit Recht erinnert, die wegen vieler Sünden bei Jeſus Verläumdete ſei doch eine andre, als die auf der Einen That des Ehebruchs Ertappte:[7]) ſo muß ich mich wundern, daß meines Wiſſens noch Niemand auf den Einfall gekommen iſt, bei der Stelle des Euſebius vielmehr an die Sünderin des Lukas zu denken, von welcher Jeſus eben ſagt, daß ihr *ἁμαρτίαι πολλαὶ* vergeben ſeien. Freilich paßt zu dieſer das *διαβληθείσης* nicht ganz, da bei Lukas nicht von wirklichen Aeußerungen des Phariſäers zum Nachtheil der Frau, ſondern nur von ungünſtigen Gedanken, die er hatte, die Rede iſt, und in dieſer Hinſicht würde zu der Euſebiſchen Stelle hinwiederum die johanneiſche Erzählung beſſer paſſen, welche ein ausdrückliches Anbringen, ein *διαβάλλειν*, hat.

So ſind wir durch einen äußern Grund, durch den Zweifel, ob eine alte Erwähnung ſich auf die eine oder andere beziehe, auf die Verwandtſchaft der beiden Erzählungen geführt,[8])

---

[6]) Euseb. H. E. 3, 39.: *ἐκτέθειται δὲ (ὁ Παπίας) καὶ ἄλλην ἱστορίαν περὶ γυναικὸς ἐπὶ πολλαῖς ἁμαρτίαις διαβληθείσης ἐπὶ τῷ Κυρίῳ, ἣν τὸ καθ' Ἑβραίους εὐαγγέλιον περιέχει.*

[7]) Lücke, 2, S. 217. Paulus, Comm. 4, S. 410.

[8]) Auch ſonſt wurden beide verwechſelt, ſ. Fabricii Cod. apocryph. N. T. 1, S. 357. not.

welche aus inneren Gründen ohnehin von selber einleuchten muß. Beidemale ein Weib, eine Sünderin, vor Jesu; diese beidemale von pharisäischer Scheinheiligkeit übel angesehen, von Jesu aber in Schutz genommen, und mit einem friedlichen πορεύου entlassen. Gerade diese Züge wußten wir in der Erzählung des Lukas, sofern sie nur eine Variation von der Salbungsgeschichte der übrigen Evangelisten sein sollte, in ihrer Entstehung nicht zu begreifen. Was liegt also näher, als anzunehmen, daß sie aus der Geschichte von der losgesprochenen Sünderin in die Salbungsgeschichte des Lukas gekommen seien? War in der urchristlichen Sage einerseits die Kunde von einer Frau, die Jesum gesalbt hatte, deßwegen angegriffen, von Jesu aber vertheidigt, und andrerseits von einem Weibe, das wegen vieler Sünden vor ihm angeklagt, von ihm aber losgesprochen worden war: wie leicht konnten, vermittelt durch die Vorstellung einer auch als Buße zu fassenden Fußsalbung, beide Geschichten ineinanderfließen, und die salbende zugleich zur Sünderin, die Sünderin zugleich zur salbenden werden? Daß dann der Schauplatz der Lossprechung ein Gastmahl wurde, kam auch aus der Erzählung von der Salbung; der Gastgeber mußte ein Pharisäer sein, theils weil die Anklage der Sünderin von pharisäischer Seite ausgegangen sein sollte, theils hat sich uns Lukas sonst schon als Liebhaber von Pharisäermahlen gezeigt; die Reden Jesu endlich mögen zum Theil aus der ursprünglichen Erzählung von der Sünderin genommen, zum Theil von verwandten Fällen entlehnt sein. Die rein erhaltenen Geschichten hätten wir so einerseits bei den zwei ersten Evangelisten, andrerseits bei dem vierten, oder wer der Verfasser der Perikope von der Ehebrecherin ist; denn ist hier gleich schon manches Sagenhafte mituntergelaufen, so ist doch von der Salbung noch nichts eingemischt.

Haben wir hiemit die eine Umgestaltung der Erzählung von der salbenden, nämlich ihre Herabsetzung zur Sünderin, aus dem Einfluß einer andern verwandten Anekdote erklärt, welche in der ersten Christenheit im Umlauf war: so können

wir jetzt versuchsweise uns umsehen, ob nicht auch zu der entgegengesetzten, übrigens für sich schon leicht erklärlichen, Umbildung der Unbekannten in die Maria von Bethanien ein ähnlicher äußerer Einfluß mitgewirkt habe? Dieser könnte nur von der Einen Geschichte ausgegangen sein, welche uns (außer ihrem Auftreten bei der Wiederbelebung des Lazarus) von dieser Maria aufbehalten, und durch den Ausspruch Jesu: Eins ist Noth, Maria hat das beste Theil erwählt u. s. w., bekannt ist (Luc. 10, 38 ff.). In der That haben wir hier wie dort die Martha mit Aufwartung beschäftigt (Joh. 12, 2.: *καὶ ἡ Μάρθα διηκόνει* Luc. 10, 40.: *ἡ δὲ Μάρθα περιεσπᾶτο περὶ πολλὴν διακονίαν*); Maria zu den Füßen Jesu sitzend, wie dort seine Füße salbend; hier von der Schwester, wie dort von Judas, ihres unnützen Treibens wegen getadelt, und beidemale von Jesu in Schutz genommen. Wie könnten wir uns enthalten, auch hier zu sagen: war einmal neben der Erzählung von der salbenden Frau auch die von Maria und Martha im Umlauf, so lag es bei den mancherlei Berührungspunkten, welche sich beide boten, sehr nahe, daß sie in der Sage oder durch Combination eines Einzelnen verschmolzen wurden: die Jesu Füße salbende, getadelte, und von Jesu gerechtfertigte Unbekannte wurde in die durch eine ähnliche Situation bekannte Maria verwandelt, ihrer Schwester Martha auch bei dem mit der Salbung zusammenhängenden Mahle die *διακονία* übertragen, und endlich der Bruder Lazarus zum Theilnehmer der Mahlzeit gemacht, — so daß sich hier die Erzählung des Lukas auf der einen und die der zwei ersten Synoptiker auf der andern Seite als reine Anekdoten zeigen, die des Johannes aber als eine gemischte.

In der Erzählung des Lukas übrigens von Jesu Besuch bei den beiden Schwestern ist des Lazarus nicht gedacht, mit welchem doch nach Joh. 11 und 12. Maria und Martha zusammengewohnt zu haben scheinen, und Lukas spricht ganz so, wie wenn er von der Existenz oder Anwesenheit dieses Bruders, dessen auch sonst weder er noch ein andrer Synoptiker

gedenkt, gar nichts wüßte. Denn wußte er etwas von ihm, und dachte er ihn damals anwesend, so konnte er nicht sagen: *γυνὴ ὀνόματι Μάρθα ὑπεδέξατο τὸν Ἰ. εἰς τὸν οἶκον αὐτῆς*, sondern er mußte wenigstens neben ihr den Bruder nennen, zumal dieser nach Johannes ein vertrauter Freund von Jesu war. Dieß Stillschweigen kann man auffallend finden; wenigstens ist es nirgends viel besser erklärt, als in der natürlichen Geschichte des Propheten von Nazaret, wo der bald darauf erfolgte Tod des Lazarus zu der Voraussetzung benützt ist, derselbe sei wohl um die Zeit jenes Besuchs Jesu auf einer Reise zur Stärkung seiner Gesundheit begriffen gewesen. [9]) Nicht minder fällt ein andrer Punkt auf, der sich auf die Localität dieser Scene bezieht. Nach Johannes wohnten Maria und Martha in dem Jerusalem zunächst gelegenen Flecken Bethania; Lukas dagegen, wo er von dem Besuche Jesu bei diesen Schwestern spricht, nennt nur *κώμην τινά*, was sich übrigens mit der Angabe des Johannes ebenso leicht vereinigen läßt, als daß er jenen Besuch in die Reise Jesu nach Jerusalem verlegt, da ja Bethanien dem aus Galiläa dahin reisenden auf dem Wege lag. Doch ganz am Ende dieses Weges, so daß Jesu Besuch daselbst an den Schluß seiner Reise fallen mußte: wogegen Lukas denselben bald nach dem Aufbruch aus Galiläa stellt, und von dem Einzug in Jerusalem durch eine Menge von Reisebegebenheiten und volle 8 Kapitel trennt. Soviel also ist klar: der Verfasser oder Redacteur des dritten Evangeliums wußte nichts davon, daß jener Besuch in Bethanien gemacht worden, und Maria und Martha hier wohnhaft gewesen seien, sondern nur derjenige Evangelist, welcher die Maria als die salbende Frau darstellt, nennt auch als Heimath der Maria Bethanien, wo nach den zwei ersten Synoptikern die Salbung vorgefallen ist. Natürlich, war einmal Maria zur salbenden Frau gemacht, die Salbung aber bekanntermaßen in Bethanien vorgefallen: so mußte Maria wohl in diesem

[9]) 3, S. 379 f.

Orte wohnhaft gewesen sein, und es hat somit wahrscheinlich der umlaufenden Erzählung von dem Besuch Jesu bei Martha und Maria die salbende Frau ihren Namen, der Erzählung vom Bethanischen Mahle aber Maria eine Heimath zu danken.

So hätten wir eine Gruppe von fünf Geschichten, unter welchen die Erzählung der beiden ersten Synoptiker von der Salbung Jesu durch ein Weib den Mittelpunkt, die des Johannes von der Ehebrecherin und die des Lukas von Maria und Martha die äußersten Enden, die Salbung durch die Sünderin aber bei Lukas und die durch Maria bei Johannes die Mittelglieder bilden. Zwar könnte man alle fünf Erzählungen nur als verschiedene Ausmalungen Einer geschichtlichen Grundlage ansehen wollen; doch möchte ich dieses wegen der wesentlichen Verschiedenheit weniger, und es scheint mir eher, als läge den beiden äußersten sowohl wie der mittleren jeder eine besondere Begebenheit zu Grunde, die beiden Mittelglieder aber hätten sich durch traditionelle Vermischung von jenen als secundäre Bildungen gestaltet.

LIBRARY OF THE UNIVERSITY CALIFORNIA

Druckfehler.

Seite	Zeile	statt	zu lesen
279	11	בְּכִי	בְּנִי
321	12	τὸν	τὴν
393	2	mochte	mochten
415	14	Heerden	Heeren
549	letzte	12, 17.	12. 17.

FOURTEEN DAY USE
RETURN TO DESK FROM WHICH BORROWED

This book is due on the last date stamped below, or on the date to which renewed. Renewed books are subject to immediate recall.

OCT 31 1941	
1 Feb 52 LU	
1 Feb 52 LU	
1 Feb 52 LU

YB 12279

UNIVERSITY OF CALIFORNIA LIBRARY